لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

كتاب الاربعين

فى

اصول الدين

للعلامة الامام فخر الملة والدين محمد بن عمر

الرازى رحمه الله تعالى المتوفى

سنة ست وستمائة

من الهجرة



الطبعة الاولى

بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة

حيدرآباد الدكن حرسها الله تعالى

من البلايا والفتن

فى سنة ١٣٥٢ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

قال الامام حجة الاسلام فخر الدين (١) محمد بن عمر الرازي برد الله مضجعه اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا سبحان المتفرد في قيوميته بوجوب الازلية والبقاء المتوحد في ديمومية الوهيته بامتناع التغير والفناء المتعالي بجلال هوية صمديته عن التركيب من الابعاض (٢) والاجزاء، المنزه بسمو سرمديته عن مشاكلة الاشباه ومماثلة الاشياء والعالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء، المحسن الذي لا ينقطع موائد (٣) كرمه عن عبيده في طوري السراء والضراء وحالي الشدة والرخاء، الجليل الذي غرقت في بحار جلاله غايات عقول العقلاء، العظيم الذي تضاءلت في سرادقات كبريائه غايات علوم العلماء، الكريم الذي تجاوزت انواع آلائه ونعمائه عن التحديد والاحصاء، الحكيم الذي تحيرت في كيفية حكمته في خلقه اصغر ذرة من ذرات مبدعاته ومكوناته البات الالباء، وحكمة الحكماء ـ

احمده على ما اعطى (٤) من النعماء، ورفع (٥) من البلاء، واشهد ان لااله الا الله وحده لاشريك له شهادة أتوسل بها الى رحمته يوم اللقاء في دار البقاء، واشهد ان محمدا عبده ورسوله خاتم الانبياء، وسيد الاصفياء والاتقياء صلى الله عليه وعلى

(١) مص ـ ـ ابو عبد الله محمد (٢) ر ـ الابعاد (٣) مص ـ مواد (٤) ر ـ يعطى (٥) مص ـ ودفع عن البلاء

آله واصحابه وسلم تسليما كثيرا ـ

اما بعد ـ فان الله تعالى لما وفقني حتى صنفت فى اكثر العلوم الدينية والمباحث اليقينية كتبا مشتملة (١) على تقرير الدلائل والبينات ، والاجوبة عن الشكوك والشبهات ، اردت ان اكتب هذا الكتاب لاجل اكبر اولادى واعزهم على محمد رزقه الله الوصول الى اسرار المعالم الحكمية والحكمية والاطلاع على حقائق المباحث العقلية والنقلية واشرح فيه المسائل الالهية وانبه على الغوامض العقلية ليكون هذا الكتاب دستورا له يرجع فى المضايق اليه ويعول عليه وسميته (بالاربعين فى اصول الدين) والله سبحانه وتعالى يوفقنا للصدق والصواب ويصون عقولنا عن الزيغ والارتياب وبالله التوفيق ـ

(المسئلة الاولى)

في حدوث العالم

اعلم انا اذا ادعينا ان العالم محدث فلا بد وان نعلم ان العالم ماهو وان المحدث ماهو وان نعرف مذاهب الناس فى هذه المسئلة حتى يمكننا ان نشرع بعد ذلك فى تقرير الدلائل فلاجرم وجب علينا قبل الخوض فى تقرير الدلائل تقديم ثلاث مقدمات ـ

المقدمة الاولى فى حقيقة العالم ـ قال المتكلمون العالم كل موجود سوى الله تعالى وتحقيق الكلام فى هذا الباب ان نقول الموجود على قسمين وذلك لان الموجود اما ان يكون من حيث هو هو غير قابل للعدم البتة واما ان يكون من حيث هو هو قابلا للعدم فالموجود الذى يكون حقيقته من حيث هى هى غير قابلة للعدم البتة فهو المسمى بواجب الوجود لذاته وهو الله سبحانه وتعالى واما الموجود الذى يكون حقيقته من حيث هى هى قابلة للعدم فهو المسمى بممكن الوجود لذاته وهو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة اقسام التحيز

والحال فى المتحير والذى لايكون متحيرا ولاحالا فى المتحير —

اما القسم الاول وهو المتحير فاعلم ان المراد من المتحير الذى يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه ههنا او هناك —

واذا عرفت حقيقة المتحير فنقول المتحير اما ان يكون قابلا للقسمة واما ان لا يكون فالمتحير الذى يكون قابلا للقسمة هو المسمى بالجسم فعلى هذا الجسم ما يكون مؤلفا من جزئين فصاعدا والمعتزلة يقولون الجسم هو الذى يكون طويلا عريضا عميقا واقل (١) الجسم انما يحصل من ثمانية اجزاء وهذا النزاع لغوى لا عقلى واما المتحير الذى لايكون منقسما فهو المسمى بالجوهر الفرد والناس قد اختلفوا فى اثباته وسنذكر هذه المسئلة على الاستقصاء ان شاء الله تعالى —

واما القسم الثانى من اقسام الممكن وهو الذى يكون حالا فى المتحير ونفسر الحلول هو ان الشيئين اذا اختص احدهما بالآخر فقد يكونان بحيث يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر مثل كون الماء فى الكوز فان ذات الماء مباينة لذات الكوز فى الاشارة الحسية الا انهما متماسان بسطحيهما وقد يكونان بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا وهو مثل كون اللون فى المتلون فان اللون ليس له ذات مباينة عن ذات (٢) اللون فى الاشارة الحسية بل الاشارة الى اللون نفس الاشارة الى المتلون —

اذا عرفت هذا فنقول الشيئان اذا اختص احدهما بالآخر على القسم الثانى ثم يكون احدهما محتاجا فى وجوده الى الآخر ويكون الآخر غنيا فى وجوده عن الاول سمى المحتاج حالا والغنى محلا فان الجسم غنى فى وجوده عن اللون واللون محتاج فى وجوده الى الجسم فلا جرم قلنا ان اللون حال فى الجسم والجسم محل اللون —

اذا عرفت معنى الحلول فنقول كل ما كان حالا فى المتحير فذلك الحال يسمى بالعرض ثم نقول العرض قسمان احدهما الذى يمكن قيامه بغير الحى والثانى الذى

---

(١) ر — اقول (٢) ر — لذات

لا يمكن قيامه بغير الحي ويندرج تحت كل واحد من هذين القسمين انواع كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها في هذا المختصر ــ

ويجب ان نعلم ان احد انواع العرض الذي يمكن قيامه بغير الحي الاكوان والكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز ويندرج تحت الكون اربعة اشياء الحركة وهي عبارة عن الحصول في حيز بعد ان كان في حيز آخر والسكون وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد في حيز واحد اكثر من زمان واحد والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتوسط بينهما ثالث والافتراق وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين يمكن ان يتوسط بينهما ثالث ــ

واعلم ان المشهور عند جمهور المتأخرين ان حصول الجوهر في الحيز صفة معللة بمعنى قائم في الجوهر وذلك المعنى يوجب كونه حاصلا في ذلك الحيز ثم انهم سموا حصول الجوهر في الحيز بالكائنية وسموا المعنى الموجب للكائنية بالكون وقالوا هذا الكون علة للكائنية ــ

واما القول عندنا باطل (١) وذلك لان المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في حيز معين اما ان يتوقف صحة قيامه بالجوهر على كون ذلك الجوهر حاصلا في ذلك الحيز واما ان لا يتوقف عليه والاول باطل لانا اذا علمنا حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز بذلك المعنى كان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز محتاجا الى قيام ذلك المعنى به وقيام ذلك المعنى به يكون محتاجا الى حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز فلزم الدور وهو محال ــ

والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير يجوز حصول ذلك المعنى عند ما لا يكون ذلك الجوهر حاصلا في ذلك الحيز وذلك يقتضي جواز حصول العلة منفكة عن معلولها وهو محال فثبت ان القول بالكائنية بالمعنى يفضي الى احد هذين الباطلين ــ والدليل عليه انا متى ما ان كون العرض قائما بالجوهر معناه حصول ذلك العرض في

(١) هذه الجملة الى ــ والدليل عليه ــ ليست في نص ــ

ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه فلو كان حصول الجوهر فى ذلك الحيز معللا بمعنى قائم به لكان حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز تبعا لقيام ذلك المعنى به من حيث ان المعلول تبع للعلة فيلزم كون كل واحد منهما تبعا للاخر وهو محال ولقائل (١) ان يقول ان عنيت بالتوقف آخر الموقوف عليه لا يلزم ـ وهذه الحجة فيها بحث ـ

القسم الثالث من اقسام الممكنات ـ الشيء الذى لا يكون متحيزا ولا يكون قائما بالمتحيز فاعلم ان جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم وجمهور المتكلمين ينكرونه واقوى دلائل المنكرين ان قالوا لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة لكان ذلك الموجود مساويا لذات الله تعالى فى انه ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ولو حصلت المساواة فى هذه الصفة لحصلت المساواة فى تمام الماهية ولو حصلت المساواة فى تمام الماهية لزم القول بانه اما يكون الواجب ممكنا او يكون الممكن واجبا وكل ذلك محال ـ

واعلم ان هذه الحجة ضعيفة وذلك لان الاستواء فى كونه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز استواء فى مفهوم سلبي والاستواء فى السلوب لا يوجب الاستواء فى الماهية لان كل ماهيتين مختلفتين فلابد وان يشتركا فى سلب كل ما عداهما عنهما واذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة ـ

بل نقول ـ الاستواء فى الصفات الثبوتية لا يوجب الاستواء فى الماهية لان المختلفين لابد وان يتشاركا فى كون كل واحد منهما مخالفا للآخر والضدان لابد وان يتشاركا فى كون كل واحد منهما ضدا للآخر ـ

واذا عرفت ما قلناه ظهر انه لا يلزم من اثبات حدوث الاجسام والاعراض حدوث كل ما سوى الله تعالى وقد كان الاولون والآخرون من المتكلمين يكتفون فى هذا المطلوب بهذا القدر وبالله التوفيق ـ

المقدمة الثانية فى حقيقة المحدث وفيه بحثان غامضان ـ

البحث الاول ـ اعلم ان العبارات وان كثرت فى تفسير المحدث الا ان حاصلها

---

(١) هذا الاعتراض ليس فى مصر

رجع الى نوعين من التعريف احدهما ان المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالعدم والثانى ان المحدث هو الذى يكون مسبوقا بالغير فللفلاسفة على كل واحدة من هاتين العبارتين اشكال (١) اما العبارة الاولى فقالوا التقدم والسبق والقبلية الى غيرها من العبارات له خمسة اقسام اولها تقدم العلة على المعلول كتقدم المضىء على الضوء وهذا التقدم ليس بالزمان لان جرم الشمس لم ينفك قط عن النور فههنا التقدم بالزمان منفى مع ان العقل يقضى بان النور من الشمس وان الشمس ليست من النور وايضا العقل يقضى بان حركة الخاتم متفرعة على حركة الاصبع وليست حركة الاصبع متفرعة على حركة الخاتم فهذا الترتيب مما يشهد العقل بثبوته ولا يمكن ان يكون ذلك الترتيب بالزمان وذلك لان سطح الاصبع اذا كان مماسا لسطح الخاتم فاذا تحرك جسم الاصبع الى ذلك الجانب ففى عين ذلك الزمان لابد وان يتحرك الخاتم اذلو بقى جسم الخاتم فى ذلك الحيز لزم تداخل الجسمين وهو محال فهذا مما قضى العقل بان لحركة الاصبع تقدما على حركة الخاتم وقضى بان ذلك التقدم يمتنع ان يكون بالزمان فاذا حصل ههنا نوع من التقدم سوى التقدم بالزمان فنحن سميناه بالتقدم بالعلية ــ

والقسم الثانى من اقسام التقدم ما نسميه بالتقدم بالذات ومثاله ان ماهية الاثنين مفتقرة الى حصول الواحد فاما حصول الواحد فهو غنى عن حصول الاثنين والفرق بين هذا القسم وبين القسم الاول ان ههنا المتقدم ليس علة لوجود المتأخر وفى القسم الاول كان المتقدم علة للمتأخر ــ

والقسم الثالث التقدم بالشرف والفضيلة كتقدم ابى بكر على عمر رضى الله عنهما ــ

والقسم الرابع التقدم بالرتبة اما بالرتبة الحسية كتقدم الامام على المأموم او بالرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع اذا جعلنا المبدأ هو الجنس الاعلى ــ

والقسم الخامس التقدم بالزمان وحاصله ان فى الماضى كل ما كان ابعد عن الآن كان متقدما على ما هو الاقرب الى الآن وفى المستقبل على العكس من ذلك ومثاله تقدم الاب على الابن وحقيقة هذا التقدم ترجع الى انه كان قد حصل زمان حصل

فيه الان ثم انقضى ذلك الزمان وحصل بعده زمان آخر حصل فيه الان فاذاً التقدم الزماني لا يعقل حصوله الا عند حصول الزمان ـ

واذا تلخصت هذه المقدمة فعند ذلك قالت الفلاسفة ما المراد من قولكم عدم العالم متقدم على وجوده لا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالعلية والتأثير لان العدم لا يكون علة للوجود ولان العلة يجب ان تكون حاصلة مع المعلول فلو كان عدم العالم علة لوجوده لزم ان يحصل عدمه ووجوده معا وهذا محال ـ

واما ان كان المراد منه التقدم بالذات فهذا متفق عليه وذلك لان العالم ممكن لذاته والممكن لذاته يستحق لذاته ان لا يستحق الوجود وصيرورته مستحقا للوجود انما يكون من غيره وما بالذات قبل ما بالغير فاذا عدمه قبل وجوده قبلية الذات بالاتفاق ولا جائز ان يكون المراد منه التقدم بالشرف ولا المكان وهو ظاهر بقي ان يكون تقدم عدمه على وجوده تقدما بالزمان ولكنا بينا ان التقدم بالزمان لا يتقرر الا عند حصول الزمان فلو كان عدم العالم متقدما على وجوده بالزمان تقدما من الازل الى الابد لزم ان يكون الزمان موجودا من الازل الى الابد لكن الزمان من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم فيلزم من تفسير المحدث بما ذكرتم القول بقدم الزمان والحركة والجسم وذلك نقيض مطلوبكم وضد غرضكم فثبت ان القول بتفسير كون العالم محدثا بما ذكرتم يفضي ثبوته الى نفيه فوجب ان يكون هذا التفسير باطلا ـ

واما التفسير الثاني وهو ان يقال المحدث ما يكون مسبوقا بالغير فنقول اما ان يكون المراد بهذا السبق السبق بالعلية فذاك متفق عليه لان مذهبنا ان العالم ممكن لذاته وواجب الوجوب علته (١) لكن هذا لا يقتضي ان يكون للحوادث بداية لانا لا نمتنع في العقل دوام المعلول بدوام علته وان كان المراد بهذا السبق هو السبق بالذات اوبالشرف فهو ايضا متفق عليه واما السبق بالمكان فهو منفي بالاتفاق وعلى تقدير ثبوته فذلك لا يوجب ان يكون للحوادث بداية اذ لا نمتنع في بداهة العقول وجود موجود فوق العالم ويكونان موجودين ازلا وابدا فلم

يبق ههنا الا ان يفسر ذلك السبق بالسبق الزمانى وهذا محال وبتقدير الصحة فهو متناقض ـ

اما انه محال فلوجهين احدهما انه يلزم منه كون الله تعالى زمانيا وذلك محال واما ثانيا فيلزم منه كون الزمان زمانيا وذلك ايضا محال واما بتقدير الصحة فهو متناقض وذلك لانه اذا كان الله تعالى متقدما على العالم تقدما لا اول له وذلك التقدم تقدم زمانى لزم اثبات زمان لا اول له وحينئذ يعود الكلام الى انه يلزم قدم الزمان والحركة والجسم فهذا تمام تقرير هذا الاشكال ـ

والجواب انا نثبت نوعا آخر من التقدم وراء هذه الاقسام الخمسة التى ذكرتموها والدليل عليه انا ببداهة العقل نعلم ان الامس متقدم على اليوم فنقول تقدم الامس على اليوم ليس تقدما بالعلية وذلك لان المتقدم بالعلية يوجد مع المتأخر بالمعلولية (١) والامس واليوم لا يوجدان معا البتة وايضا ان اجزاء الزمان متشابهة فيمتنع ان يكون بعضها علة للبعض ـ

وبهذا الطريق ظهر انه ليس تقدما بالذات ولا بالشرف ولا بالمكان وايضا لا يمكن ان يكون ذلك التقدم تقدما بالزمان والا لزم ان يكون ذلك الزمان حاصلا فى زمان آخر ثم نعود الكلام فى ذلك الزمان كما فى الاول فيفضى الى ان يحصل ازمنة لا نهاية لها دفعة واحدة ويكون كل واحد منها ظرفا للآخر وذلك محال لان مجموع تلك الازمنة التى لا نهاية لها يكون امسها متقدما على يومها فيلزم افتقار ذلك المجموع الى زمان آخر يحيط به وذلك محال لان الزمان المحيط بذلك المجموع يجب ان يكون خارجا عنه لان الظرف مغائر لمظروف ويجب ان لا يكون خارجا عنه لان مجموع الازمنة لا بد وان يدخل فيه كل واحد من آحاد الازمنة فيلزم ان يكون ذلك الزمان خارجا عن ذلك المجموع وغير خارج عنه وهو محال فثبت ان تقدم الامس على اليوم تقدم خارج عن الاقسام الخمسة التى ذكرتموها فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده و عدم وجود الله تعالى على وجود العالم على هذا الوجه وحينئذ

يزول الاشكال المذكور ـ

البحث الثانى فى تفسير المحدث ـ وهو ان صحة حدوث الحوادث اما ان تكون لها بداية اولا تكون والقسم الاول باطل لوجوه احدها انه لوكان للصحة اول لما كانت الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ واذا لم تكن الصحة الذاتية حاصلة قبل ذلك المبدأ فالحاصل قبل ذلك المبدأ اما الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى فان كان الاول كان القول بقدم العالم لزم وان كان الثانى فالعالم قبل ذلك المبدأ كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا محال لان الامور الذاتيه لا تنقلب البتة ولو جوزنا ذلك حينئذ لا يبقى الوثوق بحكم العقل فى جواز الجائزات ووجوب الواجبات وامتناع الممتنعات ولعل سائر الممتنعات لذواتها تنقلب واجبة لذواتها او جائزة لذواتها او بالضد وكل ذلك باطل ـ

وثانيها وهو انا لو قلنا بانه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا فحدوث ذلك الامكان اما ان يكون لامر اولا لامر فان كان لامر فحدوث ذلك الامكان يكون ممكنا لذاته والكلام فى الامكان الثانى كما فى الاول فيلزم التسلسل وان كان لالامر فقد جوزتم ان ما كان ممتنعا لذاته انقلب ممكنا لذاته لالامر والامكان للممكن واجب فحصول ذلك الامكان كان ممتنعا لذاته قبل ذلك المبدأ ثم صار واجبا لذاته واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فى وجود المحدثات ان يقال انه كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته وحينئذ يلزم نفى الصانع وهو محال ـ

وثالثها ان حدوث ذلك الامكان اما ان يقال انه كان موقوفا على حدوث امر فان يوجد شئ بعد عدمه او ان يعدم شئ بعد وجوده اولم يكن موقوفا على ذلك فان كان الاول كان الكلام فى اختصاص ذلك لوقت بحدوث ذلك الامر كما فى الاول فيلزم التسلسل وان كان الثانى لم يكن اختصاص حدوث ذلك الامكان بذلك الوقت اولى من اختصاصه بسائر الاوقات ـ

فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن ان يقال ان لصحة حدوث الحوادث بداية وكذلك القول فى بيان انه لا بداية لصحة تاثير المؤثر فى احداث المحدثات واذا ثبت ذلك

كان

كان كون العالم موجودا في الازل غير ممتنع وكذلك ايضا يكون تاثير المؤثر في وجود العالم ازلا غير ممتنع واذا ثبت هذا كان القول بانه يمتنع كون العالم ازليا ويمتنع تأثير قدرة الله تعالى في ايجاد العالم في الازل جمعا بين الحكم بحصول الامتناع في الازل وبحصول الجواز في الازل وذلك جمع بين النقيضين وهو محال وهذا تمام الاشكال ـ

والجواب عنه انه لا يلزم من قولنا انه لا بداية لصحة حدوث الحوادث ان يحكم بجواز كون العالم ازليا والدليل عليه انا اذا اخذنا هذا الحادث المعين بشرط كونه مسبوقا بالغير (١) فنقول انا فهذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط اما ان تكون لصحة حدوثه بداية واما ان لا تكون لها بداية والاول باطل لجميع الدلائل التي ذكرتموها فبقي انه لا بداية لصحة حدوث هذا الحادث المأخوذ مع هذا الشرط ثم انا نعلم قطعا امتناع كون هذا الحادث ازليا لان الازل عبارة عن عدم المسبوقية بالغير وهذا الحادث مأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان القول بانه لا مبدأ لصحة حدوث الحوادث لا يقتضي القول بجواز كون ذلك الشيء ازليا ـ

المقدمة الثالثة في شرح مذاهب الناس في هذه المسألة ـ

المذاهب الممكنة في هذه المسألة لا يزيد على خمسة لانه اما ان يقال الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها وصفاتها او يقال انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او يقال انها قديمة بصفاتها محدثة بذواتها او يتوقف في كل واحد من هذه الاقسام ـ

اما الاحتمال الاول ـ وهو القول بان هذه الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فهو قول الاكثرين من ارباب الملل وهم المسلمون واليهود والنصارى والمجوس واما الاحتمال الثاني ـ وهو القول بان الاجسام قديمة بذواتها وصفاتها وهو قول بعض الفلاسفة وتفصيل مذاهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بذواتها وقديمة بصفاتها المعينة الا حركاتها فان كل واحدة من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا الى

---

(١) د ـ بالعدم ـ

بداية واما الاجسام العنصرية فان هيولاها قديمة واما صورها واعراضها فكل واحد منها مسبوق بآخر لا الى بداية وهذا مذهب ارسطاطاليس واتباعه من المتقدمين والمتأخرين —

واما الاحتمال الثالث — وهو ان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها فهذا قول اكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس ثم هؤلاء فريقان الفريق الاول الذين قالوا الذوات القديمة كانت اجساما وهؤلاء منهم من قال اصل الاشياء هو التراب وتكون العناصر الثلاثة الباقية عنه بالتلطف —

ومنهم من عكس وقال اصل الاشياء هو النار وتكون العناصر الثلاثة الباقية عنها بالتكاثف —

ومنهم (١) من قال اصل الاشياء هو الهواء وتكون العنصر اللطيف عنه بالتلطف وتكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف —

ومنهم من قال اصل الاشياء هو البخار وتكون العنصرين اللطيفين عنه بالتلطف وتكون العنصرين الكثيفين عنه بالتكاثف —

ومنهم من قال اصل الاشياء هو الماء ثم ان الماء تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة زبد وارتفع منه دخان فتكون الارض من ذلك الزبد والسماء من ذلك الدخان —

ومنهم من قال اصل العالم اجزاء جسمانية كرية صلبة ولما كانت اجزاء الخلاء متشابهة لم يكن بقاء كل واحد من تلك الاجزاء في حيز معين من ذلك الخلاء اولى من حصوله في حيز آخر فلا جرم وجب منها ان تكون متحركة من الازل الى الابد ثم اتفق لتلك الاجزاء ان تصادمت على شكل خاص فتبعت بسبب حركاتها المتدافعة فتكونت السماوات بهذا الطريق ثم انها لما استدارت وكان باطنها خاليا من الاجسام عرض لما كان في غاية القرب من السموات ان تسخن جدا وهو النار وعرض لما كان في غاية البعد من السموات ان تكاثف وبرد جدا وهو الارض والذي كان قريبا من النار هو الهواء والذي كان ابعد منه هو الماء

---

(١) هذه الجملة ليست في ر —

لان الهواء الطف واسخن من الماء ثم اختلطت هذه العناصر الاربعة بسبب حركات الاجرام الفلكية وتولدت المركبات من المعادن والنبات والحيوان —
الفريق الثانی الذين قالوا الذوات القديمة ما كانت اجساما وهؤلآء ثلث طوائف —

الطائفة الاولى الذين قالوا الاجسام مركبة من الهيولى والصورة فالهيولى كانت قديمة وكانت خالية عن الجسم ثم حدثت الصورة الجسمية فيها فحدثت الاجسام —

الطائفة الثانية الذين قالوا العالم انما تولد من امتزاج النور بالظلمة واما الانوار والظلمات فانها قديمة وهذا قول الثنوية —

الطائفة الثالثة الذين قالوا اصل الاجسام الوحدات وذلك لان الوحدة اذا كانت مجردة عن الوضع والاشارة كانت مجرد وحدات واذا كانت الوحدة مشارا اليها صارت نقطة فاذا تركب نقطتان صار خطا واذا تركب خطان صار سطحا واذا تركب سطحان صار جسما فاصل الاجسام الوحدات وهی امور قديمة قائمة بذواتها فهذا شرح هذه الاقوال على الاختصار —
الاحتمال الرابع ان يقال العالم قديم الصفات محدث الذات وهذا معلوم البطلان بالبداهة فلاجرم لم يقل به قائل —

الاحتمال الخامس التوقف فی هذه الاقسام وعدم القطع بواحد منها وهو قول جالينوس وهذا آخر الكلام في شرح هذه المقدمات التی يجب تقديمها على الشروع فی البراهين —

البرهان الاول — فی اثبات حدوث الاجسام وهو انا نقول الاجسام لو كانت ازلية لكانت فی الازل اما ان تكون متحركة او ساكنة والقسمان باطلان فالقول بكونها ازلية باطل ويفتقر فی تقرير هذا البرهان الى اثبات مقدمات ثلاث —
المقدمة الاولى فی اقامة الدليل على الحصر — فنقول الدليل عليه ان كل ما كان متحيزا فلابد وان يكون مختصا بحيز معين والمراد منه انه لابد وان يكون بحيث

يصح ان يسار اليه بانه ههنا او هناك ـ

اذا عرفت هذا فنقول انه فى الازل اما ان يكون باقيا فى حيز واحد ولا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى حيز والاول هو الساكن والثانى هو المتحرك فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان فى الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا ـ

المقدمة الثانية ـ فى اقامة الدلالة على انه يمتنع كون الاجسام فى الازل متحركة وتدل عليه وجوه ـ

الاول ان الحركة ماهيتها وحقيقتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى حالة لابد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذاً حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقه تقتضى المسبوقية بالغير وحقيقة الازل من حيث انها هذه الحقيقه تنافى المسبوقية بالغير فوجب ان يكون الجمع بين الحركة والازل محالا ممتنعا لذاته ـ

البرهان الثانى ـ انا اذا فرضنا ان كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى لا الى اول فحينئذ يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول له فتكون العدمات باسرها مجتمعة فى الازل وانما الترتيب فى الوجودات لا فى العدمات فاذاً جميع العدمات السابقة على كل واحدة من هذه الوجودات كانت مجتمعة فى الازل فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة فى الازل شىء من الوجودات اولم يحصل والاول باطل والا لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال واذا بطل القسم الاول تعين القسم الثانى وهو انه لم يحصل فى الازل شىء من الوجودات وذلك يقتضى ان يكون لمجموع الوجودات بداية واول وهو المطلوب ـ

البرهان الثالث ـ وهو انه اما ان يقال حصل فى الازل شىء من هذه الحركات اولم يحصل فان لم يحصل فى الازل شىء من هذه الحركات والحوادث وجب ان تكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بدايه واول وهو المطلوب وان حصل فى الازل شىء من هذه الحركات فتلك الحركه الحاصله فى الازل ان

لم تكن

لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة اول الحركات وهو المطلوب وان كانت مسبوقة بغيرها لزم ان يكون الازل مسبوقا بغيره وهو محال ـ

البرهان الرابع ـ ان فى مدة دورة واحدة من ادوار زحل تتحرك الشمس ثلثين دورة فاذاً عدد دورات زحل تكون اقل من دورات الشمس وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فاذاً عدد دوراته متناه فلحركة زحل بداية واذا كان كذلك وجب ان يكون ايضا لجميع الحركات بداية لان ضعف المتناهى مرارا متناهية يكون متناهيا ـ

البرهان الخامس ـ اذا فرضنا الحوادث الماضية من اليوم الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى فلاشك ان الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية بما بين زمان الطوفان الى هذا اليوم فاذا طبقنا فى الوهم الطرف المتناهى من الجملة الزائدة على الطرف المتناهى من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد احدى الجملتين بما يساويه فى المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة فى الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهولا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية من ذلك الطرف وكانت متناهية من جانب الازل والزائد زاد عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهى بمقدار متناه يكون متناهيا فالكل متناه فى جانب الازل ـ

البرهان السادس ـ لو كانت الادوار الماضية غير متناهية لكان حدوث اليوم موقوفا على انقضاء ما لانهاية له وانقضاء ما لانهاية له محال فيلزم ان يكون حدوث اليوم موقوفا على شرط محال والموقوف على الشرط المحال لا يوجد فكان يلزم ان لا يوجد اليوم وحيث وجد علمنا ان الامور المنقضية قبل هذا اليوم متناهية فثبت بهذه البراهين ان القول بكون الاجسام متحركة فى الازل محال ـ

المقدمة الثالثة ـ فى بيان انه يمتنع كون الاجسام ساكنة فى الازل واعلم انا نحتاج فى هذا المقام الى اقامة الدلالة على ان السكون امر وجودى والفلاسفة يزعمون انه عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وانما افتقرنا الى اثبات هذه

المقدمة لان دليلنا على ان السكون يمتنع ان يكون ازليا هو ان نقول لو كان السكون ازليا لما جاز زواله وقد جاز زواله فوجب ان لايكون ازليا ولو كان السكون امرا عدميا لماصح هذا الكلام لان زوال العدم فى الازل جائز بالاتفاق اذ لو لم يجز ذلك لبطل القول بحدوث العالم فان للسائل ان يقول لو كان العالم محدثا لكان عدمه ازليا ولو كان عدمه ازليا لما زال بسبب طريان الوجود وحيث وجد العالم علمنا ان عدم العالم ما كان ازليا فان لم يكن عدمه ازليا كان وجوده ازليا فكان العالم قديما فثبت انه لايمكننا ان نقول كل ما كان ازليا امتنع زواله بل يجب تخصيص هذه الدعوى بالامور الوجودية فيقال كل ما كان موجودا فى الازل امتنع زواله فاذا كان كذلك فحينئذ نفتقر الى اثبات كون السكون امرا وجوديا حتى يستقيم الكلام —

واذا عرفت ذلك فنقول الدليل على ان السكون امر وجودى انا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا بعد ان كان متحركا وبالعكس فتبدل هاتين الحالتين مع بقاء الذات فى الحالتين يقتضى كون احدى هاتين الحالتين امرا وجوديا واذا ثبت ذلك لزم كون كل واحد منهما امرا وجوديا وذلك لان الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى حيز آخر والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد ان كان فى نفس ذلك الحيز فالحركة والسكون متساويان فى تمام الماهية انما الاختلاف بينهما فى كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضى والاوصاف العرضية لا تقدح فى اتحاد الماهية فثبت ان الحركة والسكون متساويان فى تمام الماهية والحقيقة واذا كان احدهما وصفا ثبوتيا لزم كون الآخر ثبوتيا قطعا فثبت بما ذكرنا ان السكون وصف ثبوتى —

واذا قامت الحجة على صحة هذه المقدمة فلنرجع الى المطلوب فنقول لو كان السكون ازليا لامتنع زواله ولايمتنع زواله فوجب ان لايكون ازليا بيان الشرطية انه بتقدير ان يكون ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته اوممكنا لذاته فان كان واجبا

لذاته

لذاته ظهر انه يجب ان لايزول اصلا وان كان ممكنا لذاته فالمؤثر فيه اما ان يكون فاعلا بالاختيار او موجبا بالذات والاول محال لان الفاعل (١) بالاختيار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد الى تكوين الشيء لايتحقق الاعند عدمه اوحال حدوثه وعلى التقديرين فكل مايقع بالفاعل المختار كان محدثا والقديم لا يكون محدثا فيمتنع ان يكون المؤثر في وجود القديم فاعلا مختارا فثبت انه لو كان له مؤثر لكان ذلك المؤثر لابد وان يكون موجبا بالذات ثم ذلك الموجب ان كان ممكنا عاد الكلام فيه وان كان واجبا فان لم يتوقف تأثيره في وجود ذلك القديم على شرط اصلا لزم من وجوب وجود تلك العلة وجوب وجود المعلول فيلزم امتناع العدم على ذلك القديم وان توقف تأثيره على شرط فذلك الشرط لابد وان يكون المؤثر فيه موجبا بالذات وواجبا بالذات والاعاد المحال المذكور وحينئذ يلزم من امتناع التغير على العلة وعلى شرط العلة امتناع التغير على المعلول فثبت بما ذكرنا ان كل ما كان موجودا في الازل فانه يمتنع زواله واما فاما ان الزوال على السكون جائز وذلك لان كل متحيز فانه يمكن خروجه عن حيزه وبتقدير خروجه عن حيزه فانه يبطل ذلك السكون —

بيان المقام الاول من وجهين — الاول ان كل متحيز نفرض فانه اما ان نكون مركبا اوبسيطا فان كان مركبا فانه لابد وان يحصل فيه بسائط فاذا اخذنا بسيطا واحدا من تلك البسائط فلا شك انه يفرض فيه جانبان وطبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر والا لكان ذلك الجزء مركبا وقد فرضناه بسيطا هذا خلف وان كانت طبيعة كل واحد من ذينك الجانبين مساوية لطبيعة الجانب الآخر وكل شيئين متساويين وجب ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر فاذاً الجانب الذي يلاقيه او يحاذيه بيمينه يصح ان يلاقيه او يحاذيه بيساره ولايمكن ذلك الااذا انقلب في حيزه حتى يصير يمينه يسارا اويساره يمينا فثبت ان كل جزء يفرض فانه يصح عليه الحركة واذا تحرك فقد بطل ذلك السكون لانه لا معنى للسكون الا ذلك الحصول واذا بطل ذلك الحصول فقد

---

(١) ص — المختار

بطل ذلك السكون —

الوجه الثانى — انا نكتفى (١) هذا بالزام الخصم وذلك لان الاجسام عندهم اما فلكية اوعنصرية اما الفلكيات فانها عندهم متحركة على سبيل الوجوب واما العنصريات فكل واحد من اجزائها جائز الحركة وعلى كلا التقديرين ثبت ان زوال السكون جائز فثبت بما ذكرنا ان السكون لوكان ازليا لما جاز زواله وثبت انه يجوز زواله فيلزم ان لا يكون السكون ازليا ولما ثبت انه يمتنع ان يكون الجسم فى الازل ساكنا ويمتنع ان يكون فى الازل متحركا وثبت انه لوكان ازليا لكان اما ساكنا واما متحركا ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا وهو المطلوب فهذا تمام هذا القول فى تحرير هذا الدليل وبالله التوفيق —

فان قيل لانسلم ان الجسم لوكان ازليا لكان اما متحركا واما ساكنا قوله والدليل عليه وهو ان كل جسم فانه لابد وان يكون حاصلا فى حيز واذا كان كذلك فان بقى مستقرا فيه فهو الساكن وان لم يبق مستقرا فيه فهو المتحرك —

قلنا — هذا التقسيم بناء على قولكم ان كل جسم فانه لابد وان يكون حاصلا فى الحيز فما المراد من الحيز الذى جعلتموه ظرفا للجسم وتقريره ان المسمى بالحيز اما ان يكون معدوما او موجودا فان كان معدوما كان نفيا محضا وعدما صرفا والقول بكون الجسم حاصلا فى العدم المحض والنفى الصرف غير معقول واما ان كان المسمى بالحيز امرا موجودا فذلك الموجود اما ان لايمكن ان يشار اليه اشارة حسية او يمكن فان لم يمكن استحال حصول الجسم فيه لان الجسم الموجود يجب ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فاذا كان المسمى بالحيز موجودا يمتنع ان يشار اليه اشارة حسية كان القول بحلول الحيز ظرفا للجسم جمعا بين النقيضين وهو محال واما ان كان المسمى بالحيز امرا يشار اليه اشارة حسية فكونه كذلك اما ان يكون بالاستقلال او بالتبعية فان كان بالاستقلال كان المسمى بالحيز جسما فالقول بكون الجسم حاصلا فى الحيز يرجع حاصله الى كون الجسم حاصلا فى الجسم ثم المراد من هذه الظرفية ان كان هو التداخل كان ذلك قولا بتداخل الاجسام

(١) د — ان يكتفى بها —

وهو محال وان كان المراد منه هو المماسة لزم ان يكون كل حسم ممو س حسم آ حر و دلك يوحب القول بوحود احسام لا نهاية لها و انتم تنكرون دلك وما ان كان المسمى بالحيز امرا مسارا اليه اسارة حسية على سبيل السعية فدلك هو العرص فيرجع حاصل قولنا الحسم فى الحيز ان الحسم حاصل فى العرض الاان دلك ايضا باطل من وجهين ـ

احدها ان العرض حاصل فى الحسم فلو كان الحسم حاصلا فى العرض لزم الدور والثانى انكم تقولون الحسم انتقل من هذا الحيز الى حيز آ حر فلو كان المراد من الحيز هو العرض لزم ان يكون المراد من قولنا انتقل الحسم من حيز الى حيز هو انه انتقل الحسم من عرض الى عرض وكل دلك محال فثبت ان القول بكون الحسم حاصلا فى الحيز امر باطل محال فكان التقسيم الدى زعتموه عليه اولى بالاستحالة والفساد ثم انا نترك الاستدلال على فساد هذا المذهب ونطالبهم بتفسير الحيز وتفسير كون الحسم مظروف الحيز فان بمجرد المطالبة بهذا التفسير يصعب الكلام على المستدل لا يقال الحيز له تفسيران احدها ما اتفق عليه جمهور المتكلمين وهو انه ليس امرا وجوديا بل هو امر يفرضه الذهن ويقدره العقل ويحكم بكون الحسم حاصلا فيه والثانى ما ذكره قدماء الفلاسفة وهم القائلون بان المكان هو البعد وهو مجرد الطول والعرض والعمق الذى لايكون حالا فى مادة والحسم عبارة عن الطول والعرض والعمق مع المادة فاذا حصل الحسم فى المكان فالمعنى انه نفذ بعد الحسم فى دلك البعد المجرد عن المادة المسمى بالمكان قالوا والذى يدل على وجود هذا البعد المسمى بالمكان وجوه ـ

احدها انه لاشك ان بين طرفى الطاس مقدارا من البعد فالطاس المملوء من الماء اذا قدرنا ان الماء خرج منه ولم يدخل الهواء فيه فمع هذا الفرض لابد وان يبقى بين طرفى الطاس مقدار من البعد والامتداد ودلك البعد قد فرضناه خاليا عن الاحسام فثبت ان المكان هو البعد ـ

وثانيها انا لو قدرنا حجرا واقفا فى ماء حار فالشيء الساكن لامعنى لسكونه الا انه

بقى فى مكانه اكثر من زمان واحد ولا يمكن ان يكون المكان مفسرا بالسطح المحيط لان الماء اذا كان جاريا على ذلك الحجر لم يبق ذلك الحجر ملاقيا لسطح واحد ازمنة كثيرة فلو كان المكان عبارة عن السطح لوجب ان لا يكون ذلك الحجر واقفا ولما دلت المشاهدة على انه واقف ساكن علمنا انه لابد وان يكون المكان امرا آخر مغايرا للسطح المحيط وما ذاك الا ذلك البعد الذى يمتد بعد الجسم الواقف فيه —

وثالثها ان كل احد يعلم بالضرورة ان بين طرفى الآنية مقدارا من البعد وذلك المقدار من البعد ليس هو الجسم والالزم القول بكون العالم ملاء وذلك محال والالكانت الحركة ممتنعة على الاجسام فثبت ان البعد المفترض بين طرفى الآنية ليس بجسم ولاشك ان الجسم ينفذ فيه وينطبق بعده عليه فثبت ان المكان بعد —

لانا نقول — اما التفسير الاول فهو باطل قطعا وذلك لان المسمى بالحيز اما ان لا يكون له وجود فى الخارج واما ان يكون له وجود فى الخارج فان لم يكن له وجود فى الخارج امتنع ان يكون الجسم الموجود فى الخارج حاصلا فيه لان ما لايكون موجودا فى الخارج امتنع حصول الجسم فيه فى الخارج واما ان كان له وجود فى الخارج فحينئذ يرجع التقسيم المذكور بتمامه —

واما التفسير الثانى وهو ان القول بان المكان عبارة عن البعد المجرد فنقول هذا باطل قطعا ويدل عليه وجوه ثلثة —

احدها ان طبيعة البعد اما ان تكون قابلة للحركة واما ان لاتكون قابلة لها فان كانت قابلة للحركة فاذا كان المكان هو بعدا كانت الحركة على المكان جائزة لكن الحركة انما تكون من مكان الى مكان فيلزم ان يكون للمكان مكان آخر ويلزم التسلسل وهو محال وان لم تكن قابلة للحركة فالبعد القائم بالجسم لايكون قابلا للحركة فاذاً الجسم قارنه ما يمنع من الحركة فوجب ان لا تصح الحركة على الجسم وذلك محال —

لايقال — لم لايجوز ان يقال كون البعد قابلا للحركة مشروط بكون البعد حالا

فى المادة فاذا كان مجردا كان شرط صحة الحركة زائلا فكانت صحة الحركة عير حاصلة ــ

لانا نقول ــ المادة اما ان يكون لها فى حقيقة داتها وحصوصية ماهيتها بعد وامتداد واما ان لا يكون فان كان لها فى حقيقة داتها بعد وامتداد فتكون المادة لداتها لاالصفة مغائرة لها ممتده فى الجهات وعلى هدا التقدير يمتنع كون الامتداد امرا حالا فى المادة وان لم يكن للمادة فى حصوصية داتها بعد وامتداد كانت الحركة على مثل هدا الشئ ممتنعة لداتها واذا كان كدلك امتنع ان يكون دلك شرطا فى صحة الحركة على البعد والامتداد ــ

والوجه الثانى ــ فى بيان انه يمتنع كون المكان بعدا ان البعد ان كان من حيث انه هو هو عنيا عن المادة امتنع حلوله فى المادة فكان يحب ان لايحل البعد فى الماده اصلا وان كان مفتقرا الى المادة امتنع كونه مجردا عن المادة ــ

الوجه الثالث ــ هو ان المكان لو كان عبارة عن البعد والمتمكن له بعد آحر فيلزم منه تداخل البعدين وهو محال اما اولا فلانه يقتضى الجمع بين المثلين وهو محال واما ثانيا فلان البعدين طرفى الاناء اذا كان دراعا واحدا فلو كان هناك بعدان احدهما بعد المكان والثانى بعد المتمكن لزم القول بكون الدراع الواحد دراعين ودلك محال فثبت بهذه الوجوه فساد القول بان المكان هو البعد ــ

سلمنا ان القول بالحيز معقول فلم قلتم ان الجسم لابد وان يكون اما ساكنا فى الحيز واما متحركا ــ

بيانه ــ ان المتحرك هو الذى حصل فى الحيز بعد ان كان فى حيز آحر والساكن هو الذى حصل فى الحيز بعد ان كان فى نفس دلك الحيز فاذاً كونه ساكنا متحركا مشروط بكونه موجودا قبل دلك فاذاً الجسم فى اول زمان حدوثه يجب ان لا يكون ساكنا ولا متحركا واذا ثبت هدا بطل قولكم انه لاواسطه بين كون الجسم ساكنا اومتحركا سلمنا ان الجسم لو كان ازليا لكان اما ان يكون ساكنا واما ان يكون متحركا فلم قلتم انه يمتنع كون الجسم فى الازل متحركا والدلائل

الستة التى عولتم عليها فى بيان امتناع كون الجسم متحركا فى الازل فهى باسرها معارضة بوجه واحد وهو ان وجود الحركة وتأثير المؤثر فى ايجاد الحركة فى الازل اما ان يكون ممتنعا لعينه ولذاته واما ان لايكون ممتنعا لذاته فان كان ممتنعا لذاته وجب ان لايزول ذلك الامتناع قط لان ما بالذات لايزول فوجب ان لايوجد الحركة اصلا واما ان كان وجود الحركة الازلية وايجاد الحركة فى الازل ليس ممتنعا لذاته فاما ان يكون ممتنعا لغيره اولا يكون كذلك (١) فان كان ممتنعا لغيره فذلك المانع ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وكان يجب امتناع زوال ذلك الامتناع وان كان واجبا ايضا لغيره كان الكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل واما ان كان وجود الحركة الازلية غير ممتنعة لذاتها ولالغيرها امتنع الحكم عليها بالامتناع ودلائلكم عليها تقضى بالامتناع فكانت باطلة ـ

لايقال ـ المانع من حصول الحركة هو تحقق مسمى الازل لان الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والازل ينافى المسبوقية بالغير فالجمع بينهما محال ـ

لانا نقول ـ مسمى الازل حيث ثبت وتحقق ان كان واجب الثبوت لذاته امتنع زواله قط فكان يجب ان لا يزول ذلك الامتناع ابدا وان لم يكن واجب الثبوت لذاته كان ثبوته لاجل شيء آخر والكلام فى ذلك الثانى كما فى الاول ولايتسلسل بل ينتهى بالآخرة الى واجب الوجود لذاته وحينئذ يلزم من امتناع زوال الواجب لذاته امتناع زوال مسمى الازل ويلزم من امتناع زواله ان لايزول قط امتناع حدوث الحركة فلما كان ذلك باطلا علمنا ان الحركة لاتمتنع حصولها فى الازل ـ

سلمنا ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا فى الازل فلم لايجوز ان يكون ساكنا ـ قوله لان السكون امر ثبوتى والثابت الازلى يمتنع زواله قلنا لانسلم ان السكون امر ثبوتى ـ

---

(١) فى ـ ر ـ عبارة زائدة وهى ـ فان كان وجود الحركة الازلية وايجاد الحركة فى الازل ليس ممتنعا لغيره اولا يكون كذلك ـ وهى مكررة مما قبلها ـ

قولنا

قوله الدليل عليه ان الجسم يتحرك بعد ان كان ساكنا وبالعكس وذلك يوجب كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا —

قلنا — لانسلم ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى يوجب كون احدى الحالتين ثبوتية والذي يدل عليه وجوه احدها — ان الحوادث عندكم ممتنعة الحدوث في الازل ثم انقلبت جائزة الحدوث فيما لا يزال فههنا تبدل الامتناع بالصحة مع انه لايصح (١) ان يكون الامتناع امرا ثبوتيا وتكون الصحة امرا ثبوتيا —

اما ان الامتناع لا يكون امرا ثبوتيا فلان الامتناع لوكان امرا ثبوتيا لكان الموصوف به ثبوتيا فيلزم ان يكون ممتنع الثبوت ثابتا وهو محال واما ان الامكان لايمكن ان يكون امرا ثبوتيا فذلك لانه لوكان امرا ثبوتيا لامتنع كونه واجبا لذاته بل يكون ممكنا لذاته فيكون امكانه زائدا عليه ويلزم التسلسل —

الوجه الثاني — في بيان ان تبدل احدى الحالتين بالاخرى لا يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا ولا تجدد امر في المحل وذلك لان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق ان الله تعالى عالم بحصوله في هذا الوقت لانه لوصدق عليه انه عالم بحصوله في ذلك الوقت مع انه غير حاصل في ذلك الوقت لكان ذلك جهلا وهو على الله تعالى محال ثم انه اذا حصل ذلك الحادث فانه يصدق على الله تعالى انه عالم بحصوله في ذلك الوقت فاذاً صدق على الله تعالى انه ما كان عالما بحصوله في ذلك الوقت ثم صار عالما بحصوله في ذلك الوقت فلوا قتضى صدق هذه القضية حدوث امر وتجدد وصف لزم حدوث شيء في ذات الله وذلك عندكم محال —

الوجه الثالث — ان الجسم قبل حدوث العرض المعين فيه ما كان محلا لذلك العرض ثم اذا حصل ذلك العرض فقد صار محلا لذلك العرض فيلزم ان يكون كونه محلا لذلك العرض عرضا آخر ثم انه على هذا التقدير يصير محلا لذلك العرض الآخر بعد انه ما كان كذلك فيلزم ان يكون كونه محلا لتلك المحلية عرضا آخر ويلزم التسلسل —

لا يقال انه لا معنى لكونه محلا لذلك العرض وكون ذلك العرض حالا الا مجرد

---

(١) مص — لايمكن

حصول ذلك العرض فيه ـ

لا نا نقول ليس كون الجسم محلا لذلك العرض وكون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم هو نفس ذلك العرض وذاته لانه يمكن العلم بذات ذلك العرض وذات ذلك الجسم مع الشك فى كون ذلك العرض حالا فى ذلك الجسم وكون ذلك الجسم محلا لذلك العرض والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فعلمنا ان المحلية والحالية صفتان مغائرتان لذات ذلك العرض ولذات ذلك الجسم ـ

سلمنا ان صدق قولنا لم يكن ثم كان ـ يقتضى كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا فلم لا يجوز ان تكون الحركة امرا ثبوتيا وان يكون السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك ـ

قوله ـ الحركة والسكون كل واحد منهما عبارة عن الحصول فى الحيز ولا تفاوت فيهما الا فى وصف عرضى ـ

قلنا ـ لا نسلم ان الحركة عبارة عن الحصول فى الحيز الثانى والدليل عليه انه متى حصل فى الحيز الثانى فقد انقطعت الحركة وانتهت ونهاية الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء بل الحركة عبارة عن كونه منتقلا عن الحيز الاول الى الحيز الثانى وذلك الانتقال امر متقدم على الحصول فى الحيز الثانى ـ

سلمنا ان السكون امر ثبوتى فلم قلتم ان الثابت الازلى لا يزول قوله لان ذلك الازلى اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون معلولا لما يكون واجبا لذاته وعلى التقديرين فانه يلزم امتناع العدم عليه ـ

قلنا ـ انتم سلمتم ان العدم الازلى جائز الزوال ولا يمتنع ايضا ان يكون تأثير العلة فى معلولها موقوفا على شرط عدمى ازلى ـ

اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته علة لوجود ذلك الازلى الا ان تأثيره فى ايجاده(١) كان موقوفا على شرط عدمى ازلى ثم ان ذلك الشرط العدمى الازلى زال ولما زال شرط التأثير لاجرم زال الأثر وهذا سؤال قوى ـ

ثم نقول قولكم الازلى لا يزول منقوض بامور ـ

(١) د ـ ايجاده

احدها

احدها انه تعالى كان عالما فى الازل بان العالم سيوجد فاذا اوجده لم يبق علمه بان العالم سيوجد والا كان ذلك جهلا فاذاً علمه بان العالم سيوجد ازلى مع انه قد زال —

وثانيها — ان الله تعالى كان موصوفا فى الازل بانه يصح منه ايجاد العالم فى لايزال ابتداء ثم اذا اوجدالله تعالى العالم استحال بعد ذلك ان يصح منه ايجاد العالم ابتداء والا لكان ذلك ايجاد الموجود وانه محال فتلك الصحة حكم ازلى وقد زال —

وثالثها ان النسخ عندكم عبارة عن رفع الحكم فذلك الحكم المرفوع اما ان يقال انه كان حادثا او كان قديما والاول محال والا لزم كون ذات الله تعالى محلا للحوادث فبقى القسم الثانى وهو ان ذلك الحكم المرفوع كان اذاً قديما فارتفاعه يكون زوالا للقديم —

سلمنا ان الثابت الازلى لا يزول فلم قلتم بان كل سكون فانه ممكن الزوال وهذا باطل لانا نشاهد بعض الاجسام متحركة ولكن لم لايجوز ان يكون بعض الاجسام مختصا باحياز معينة على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز فانكم مالم تبطلوا هذا الاحتمال لايتم لكم اثبات ان كل جسم محدث —

قوله كل متحيز فانه لابد وان يفرض فيه جانبان متساويان فى تمام الماهية وكل شيئين متساويين فى تمام الماهية فانه يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وذلك يقتضى صحة الحركة على ذلك المتحيز —

قلنا لو افترض فى كل متحيز جانبان لزم كون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها وذلك محال بالدلائل الدالة على اثبات الجوهر الفرد ولما بطل ذلك فسدت هذه المقدمة وبالله التوفيق —

الجواب — اما الاستفسار عن الحيز فنقول ان كل احد يعلم بالضرورة ان كل متحيز فانه يصح ان يشار اليه بالحس بانه هنا او هناك فهذا القدر معلوم الضرورة ويكفينا بناء الفرض على هذا المقدار وذلك لان كونه هنا او هناك اما ان يبقى مستمرا اولايبقى فان بقى مستمرا فهو الساكن وان لم يبق فهو المتحرك فهذا القدر

واف بتقرير هذه المقدمة —

واما الخوض في بيان ان حقيقة المكان ما هي فلا حاجة بنا في هذه المسئلة اليه —

قوله الجسم في اول حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن قلنا كلامنا في الجسم الباقي ولاشك ان الجسم حال بقائه لابد وان يكون اما متحركا واما ساكنا ثم انا ذكرنا الدلائل الستة على ان الجسم يمتنع ان يكون متحركا في الازل قوله انه لا بداية لصحة وجود الحركة فيلزم صحة كون الحركة ازلية — قلنا قد ذكرنا ان الشئ اذا اخذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا اول لصحته ثم انه لم يلزم منه صحة كون هذا الشيء بهذا الشرط ازليا فكذا ههنا —

قوله لم قلتم بانه لما صدق على الشيء انه لم يكن كذا ثم صار كذا فانه يقتضي كون احدى الحالتين امرا ثبوتيا —

قلنا احدى الحالتين ان كانت ثبوتية فهو المقصود وان كانت عدمية فالحالة الثانية رافعة لها ورافع العدم ثبوت فالحالة الثانية يجب ان تكون ثبوتية —

واما النقوض التي ذكرتموها فهي نقوض على مقدمة بديهية فلا تستحق الجواب —

قوله الحركة ليست عبارة عن حصول الجوهر في الحيز الثاني بل عن حالة متقدمة على هذا الحصول وهو انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني —

قلنا ان الحصول في الحيز الاول لما عدم ففي الآن الذي هو اول زمان ذلك العدم لابد وان يكون الجسم قد حصل في حد آخر من حدود المسافة فاذا لا معنى للحركة الا حصول المماسة الثانية في الآن الذي هو اول زمان عدم المماسة الاولى(١) —

قوله لم لا يجوز ان يكون تاثير العلة الواجبة لذاتها في وجود ذلك المعلول الازلي كان موقوفا على شرط عدمي ازلي فلما زال ذلك الشرط الازلي زال ذلك

(١) في هامش مصر — حاصله لو كان شرطا لكان دالا بالدوران امر وجودا بلا اثر منه لون هو شرط يلزم من وجوده اعمال العلة واما عدما فعلة ذكر امر هذا التقدير وهو اذا لم تؤثر العلة في المعلول الى غير ان لا يكون ذلك العدم شرط وهذا هو الدوران العدمي —

المعلول الازلى ـ

قلنا شرط التأثير لايمكن ان يكون عدميا لان قبل حصول ذلك الشرط ان بقيت العلة مؤثرة لم يكن ذلك الذى فرضناه شرطا لذلك التأثير شرطا له وان لم تبق العلة مؤثرة فحينئذ تكون مؤثرية تلك العلة فى ذلك المعلول معلولة (١) بذلك العدم فيكون العدم علة لتلك المؤثرية فيكون العدم علة للامر الوجودى وهو محال ـ واما النقوض التى ذكرتموها على قولنا الازلى لا يزول فهى غير واردة وذلك لان الذى وقع فيه التغير هو النسب والاضافات والنسب والاضافات لا وجود لها فى الاعيان ـ

قوله لو افترض فى كل متحيز جانبان لزم ان يكون كل متحيز قابلا للقسمة لا الى نهاية ـ

قلنا ان من المعلوم بالضرورة ان كل متحيز فان الجانب الذى منه يلى السماء غير الجانب الذى منه يلى الارض واذا كان معلوم الثبوت بالضرورة لا يمكن انكاره وبالله التوفيق ـ

البرهان الثانى ـ فى اثبات حدوث الاجسام فنقول الاجسام متناهية فى المقدار وكل ما كان متناهيا فى المقدار فهو محدث فالاجسام محدثة والذى يدل على ان الاجسام متناهية فى المقدار وجهان ـ

الوجه الاول ـ الاجسام لو كانت غير متناهية امكن ان نفرض فيها خطان متوازيان احدهما غير متناه والآخر متناه فاذا زال الخط المتناهى عن الموازاة الى المسامتة فلابد وان يحدث فى الخط الذى هو غير متناه نقطة هى اول نقطة المسامتة (٢) لكن ذلك محال فى الخط الذى هو غير متناه لان كل نقطة فرضناها

---

(١) ر ـ معللة (٢) فى هامش مص ـ لان الخط الموازى متى انحرف ولو بجزء لايتجزى فانه لابد ان يماس الخط الغير المتناهى فيكون آخر الغير المتناهى نقطة المسامتة لكن المفروض انه غير متناه فاى نقطة فرضتها نقطة المسامتة يمكن ان تكون فوقها اخرى ـ

فيه وجعلنا ها اول نقطة المسامتة كانت المسامتة مع النقطة التي فوقها حاصلة قبل المسامتة معها) فاذاً يلزم ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لايحصل وهو محال وهذا المحال انما يلزم من فرضنا ذلك الخط غير متناه فاذاً فرض الخط غير متناه وجب ان يكون محالا باطلا ـ

الوجه الثاني في بيان ان الاجسام يجب ان تكون متناهيه ـ

لو كانت الاجسام غير متناهية امكننا ان نفرض فيها خطا غير متناه وليكن ذلك الخط خط (آ ب) ويمكننا ان نفرض في وسط هذا الخط نقطتين احداهما نقطة (ح) والأخرى نقطه (د) فنقول خط (ح ا من جانب (ح) متناه ومن جانب (ا) غير متناه وخط (د ا) ايضا كذلك لكن خط (ح ا) اقل من خط (د ا) بمقدار خط (ح د) وليكن ذلك المقدار شبرا واحدا ـ

واذا تلخص هذا فنقول عدد الاشبار الموجودة في الخط الناقص ان كانت مساوية لعدد الاشبار الموجودة في الخط الزائد كان الشيُ مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان كانت انقص منه فذلك التفاوت اما ان يظهر من الجانب المتناهي اومن الجانب الغير المتناهي والاول محال لانا فرضنا التطبيق بحسب مراتب الاعداد في هذا الجانب المتناهي فوجب ان يظهر التفاوت من الجانب الآخر ومعني فرض التطبيق بحسب مراتب الاعداد ان الشبر الاول من هذه الجملة مقابل بالشبر الاول من تلك الجملة الثانية والشبر الثاني من هذه الجملة مقابل بالشبر الثاني من تلك الجملة ولتكن هذه الدقيقة معلومة حتى يتم البرهان فاذا حصل التطابق من هذا الجانب وجب ان لايظهر التفاضل الامن الجانب الآخر وحينئذ تنقطع الجملة الناقصة من ذلك الجانب والزائد زاد عليه بشبر واحد فتكون الجملة الزائدة ايضا متناهية فهو المقصود فثبت بهذين البرهانين ان كل جسم فهو متناه في المقدار ـ

اما المقدمة الثانية وهي في بيان ان كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محدث والدليل عليه ان كل ما كان متناهيا في المقدار فانه لا يمتنع في العقل فرض وجوده اريد

من ذلك المقدار بدرة او نقص منه بدرة والعلم بجواز ذلك ضروري واذا استوت المقادير الثلاثة اعني حصول ذلك المقدار وحصول ذلك الازيد منه وحصول الانقص منه استحال رجحان ذلك القدر على ما هو ازيد منه او انقص منه الا بتخصيص مخصص وايجاد قادر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال (١) وقد بينا في البرهان الاول ان كل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فاذاً قد ثبت ان كل جسم فهو متناه في المقدار وثبت ان كل ما كان متناهيا في المقدار فهو محتاج في وجوده الى الفاعل المختار وثبت ان كل ما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل المختار فهو محدث فيلزم الجزم بان كل جسم محدث —

البرهان الثالث — في حدوث الاجسام ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين ولو كان في الازل حاصلا في حيز معين لامتنع خروجه عنه فكان يلزم ان يمتنع على كل واحد من افراد الاجسام كونه متحركا ولما كان هذا الثاني باطلا كان القول بكون الجسم ازليا باطلا —

اما المقدمة الاولى وهي قولنا ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين فهي مقدمة بديهية لانا قد ذكرنا ان المراد من المتحيز ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك وكل موجود هذا شأنه وصفته فانه لابد وان يكون مختصا بجهة معينة ومكان معين فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكان في الازل حاصلا في حيز معين ولو كان كذلك لكان حصوله في ذلك الحيز المعين ازليا وقد بينا في البرهان الاول ان الازلي لا يزول فكان يمتنع عقلا زوال ذلك الحصول واذا امتنع زواله امتنعت الحركة عليه فثبت ان الجسم لو كان ازليا لكانت الحركة ممتنعة عليه لكن الحركة غير ممتنعة عليه اما في الاجسام المشاهدة فالحس دال على جواز الحركة عليها واما في الاجسام الغائبة فالبرهان عليه الذي ذكرناه في البرهان

---

(١) في هامش مص — والمحال ما لا يتصور وقوعه — حكاه ولي الدين العراقي وغيره —

الاول فظهر ان الجسم يمتنع ان يكون ازليا ـ

البرهان الرابع فى حدوث ما سوى الله تعالى نقول كل ماسوى الواجب الوجود الواحد فانه ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث فاذاً كل ما سوى الموجود الواحد فانه محدث ـ

بيان المقدمة الاولى وهى قولنا كل ما سوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته فنقول الدليل عليه انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته فلابد وان يكونا متشاركين فى الوجوب الذاتى ولابد وان يكونا غير متشاركين فى التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذاً يكون كل واحد منهما مركبا من الوجوب الذاتى الذى حصلت به المشاركة ومن التعين الذي به حصلت المباينة لكن كل مركب فانه مفتقر فى ماهيته وفى تحققه الى كل واحد من مفرديه وكل واحد من مفرديه مغاير له لان الكل مغاير لكل واحد من اجزائه فاذاً كل مركب فانه مفتقر فى تحققه الى غيره وكل مفتقر فى تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فاذاً كل مركب فهو ممكن لذاته فاذاً لو فرضنا موجودين واجبى الوجود لكان كل واحد منهما ممكنا لذاته والثانى محال فاذاً فرض موجودين واجبى الوجود يجب ان يكون محالا فثبت ان كل ما سوى الموجود الواحد يجب ان يكون ممكنا لذاته ـ

واما المقدمة الثانية ـ وهى ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه يجب ان يكون محدثا والبرهان على صحته ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه مفتقر فى رجحان وجوده على عدمه الى المؤثر وكل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا ـ

بيان المقدمة الاولى ان الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البدل وما كان كذلك امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لمؤثر منفصل ـ

بيان المقدمة الثانية ان حصول الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال الوجود اوحال

العدم

العدم فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال البقاء او حال الحدوث لاجائز ان يحصل حال البقاء والا لزم ان يكون الشئ حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده والى مكون يكونه وذلك محال لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فى بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حاصلا حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل مفتقر فى وجوده الى المؤثر فانه يكون محدثا فثبت ان كل ماسوى الواحد ممكن لذاته وثبت ان كل ما كان ممكنا لذاته فهو مفتقر فى وجوده الى المؤثر وثبت ان كل ما كان مفتقرا فى وجوده الى المؤثر فهو محدث فاذاً يلزم من هذا البرهان ان كلما سوى الواحد لابد وان يكون محدثا وهذا البرهان يفيد حدوث الاجسام والاعراض والعقول والنفوس والهيولى ويفيد ان واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله ـ

وبالجملة فهو برهان عظيم واف باثبات اكثر المباحث الشريفة الالهية ـ

فان قيل لا نسلم ان ما سوى الواحد ممكن لذاته قوله لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لكانا متشاركين فى الوجوب الذاتى ومتباينين فى التعين فحينئذ يكون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فحينئذ يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته ـ

قلنا لا نسلم انه يلزم من فرض كون كل واحد منهما واجبا لذاته وقوع التركيب وبيانه من وجوه ـ

احدها ان بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا يكون كل واحد منهما مشاركا للآخر فى وصف سلبى ويكون كل واحد منهما مباينا للآخر فى تمام الماهية والاشتراك فى الوصف السلبى لايوجب وقوع التركيب فى الماهية بدليل ان كل ماهيتين بسيطتين فلا بد وان يشتركا فى سلب ماعداهما عنهما فلو كان الاشتراك فى السلوب يوجب وقوع الكثرة فى الماهية لزم ان يكون كل بسيط مركبا وذلك محال فعلمنا انه بتقدير ان يكون وجوب الوجود وصفا سلبيا لا يلزم وقوع الكثرة فالدليل على ان الوجوب ليس وصفا سلبيا تم الذى يدل على

ان الوجوب وصف سلبى وجوه ـ

احدها ـ ان الوجوب لوكان وصفا ثبوتيا لكان مساويا لسائر الموجودات فى الوجود ومخالفا لها فى ماهياتها المخصوصة وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات لوكان امرا ثبوتيا لكانت ماهيته مغايرة لوجوده فاتصاف ماهيته بوجوده اما ان تكون واجبا واما ان لا يكون فان لم يكن واجبا كان الوجوب الذاتى ممكن الوجود لذاته فكان الواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته وذلك محال وان كان واجبا فهذا الوجوب صفة لا تصاف تلك الماهية بذلك الوجود فيكون وجوب ذلك الوجود مغايرا له ويكون الكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال ـ

وثانيها ـ ان الوجوب لوكان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون عبارة عن تمام تلك الحقيقة المحكوم عليها بالوجوب واما ان يكون جزءا من تلك الحقيقة واما ان يكون امرا خارجا عن تلك الحقيقة والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا انه يمتنع ان يكون الوجوب تمام تلك الحقيقة والماهية وذلك لان تلك الماهية محكوم عليها بانها واجبة والموضوع يمتنع ان يكون عين المحمول ولان ماهية واجب الوجود غير معلومة والوجوب معلوم والمعلوم ليس هو نفس ما هو غير معلوم وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب جزءا من تلك الحقيقة لان على هذا التقدير تكون تلك الحقيقة مركبة وقد بينا ان كل مركب ممكن فاذا يلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وانما قلنا انه يمتنع كون الوجوب صفة خارجة عن الحقيقة لان كل ما كان صفة خارجة عن الحقيقة مفتقرا اليها كان تحققه متوقفا على تحقق تلك الحقيقة وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته فذلك الوجوب بالذات ممكن لذاته واذا كان الوجوب ممكنا بالذات كان الواجب بالذات اولى بان يكون ممكنا بالذات فثبت ان الاقسام الثلاثة باطلة فكان القول بكون الوجوب امرا ثبوتيا باطلا ـ

ثالثها ـ ان الوجوب محمول على العدم والمحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتا

(٤) فالوجوب

والوجوب يمتنع ان يكون ثابتا و انما قلنا ان الوجوب محمول على العدم لان كل ما يصدق عليه انه يمتنع ان يوجد يصدق عليه انه يجب ان لايوجد فالوجوب محمول على لا وجود فثبت ان مفهوم الوجوب محمول على العدم وانما قلنا ان المحمول على العدم يمتنع ان يكون ثابتا لانه ثبت فى بداهة العقول ان قيام الصفة الموجودة بالنفى المحض محال فثبت بهذه البراهين الثلثة ان الوجوب صفة عدمية و ثبت ان الاشتراك فى الصفة العدمية لايوجب وقوع الكثرة فى الماهية فثبت انه لايلزم من اشتراك الشيئين فى الوجوب وقوع التركيب فى ماهيتهما —

السؤال الثانى — سلمنا ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لانسلم ان التعين امر ثبوتى بل نقول التعين ليس بامر ثبوتى واذا كان كذلك لا يلزم من حصول المباينة فى التعين وقوع التركيب فى الماهيه —

والذى يدل على ان التعين ليس امرا ثبوتيا وجوه —

احدها ان تعين كل شىء متعين غير تعين المتعين الآخر والالكان تعين كل شىء عين تعين غيره وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاشياء كلها متعينا بتعين واحد وهو محال —

اذا ثبت هذا فنقول افراد التعينات متساوية فى ماهية كونها تعينا وكل واحد من تلك الافراد يباين الآخر بتعينه فيلزم ان يكون تعين المتعين زائدا عليه ثم الكلام فى الثانى كما فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال —

و ثانيها وهو ان التعين لوكان زائدا على الذات لكان اختصاص ذلك الزائد المسمى بالتعين بهذه الذات دون تلك الذات يتوقف على امتياز هذه الذات عن تلك الذات ولكن امتياز هذه الذات عن تلك الذات يتوقف على تعين هذه الذات وتلك الذات فلوكان تعين هذه الذات وتعين تلك الذات معللا بذلك الزائد وقع الدور وانه محال —

و ثالثها — لوكان التعين وصفا زائدا على الذات لكان المتعين لم يكن فى نفسه شيئا واحدا بل كان شيئين احدهما تلك الذات والثانى الصفة المسماه بالتعين القائمة

بالذات واذا كان شيئين فلكل واحد منهما تعين فلا يكون ذلك الشئ اثنين بل اربعة ثم لكل واحد من تلك الاربعة تعين آخر فلا يكون ذلك اربعة بل ثمانية وهلم جرا فيلزم من ذلك ان الشيء الذي حكمنا عليه بانه واحد ليس بواحد بل اعداد غير متناهية وذلك محال لان الواحد لا يكون عددا وايضا فان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات فلابد هناك من وحده لكن تلك الوحدة لها تعين فلا تكون الوحدة وحدة هذا خلف ـ

ورابعها ان التعين عبارة عن انه ليس هو ذلك الآخر ومفهوم انه ليس هو الآخر مفهوم سلبي لا ثبوتي فثبت بهذه الدلائل ان التعين يمتنع ان يكون امرا ثبوتيا واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال الشيئان اللذان يكون كل واحد منهما واجبا لذاته انهما يتشاركان في تمام الماهية وهي الوجوب ويتباينان بالتعين الا ان التعين امر عدمي وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في الماهية ـ

السؤال الثالث ـ سلمنا انه يلزم من حصول الاشتراك في الوجوب وحصول التباين في التعين وقوع الكثرة في الماهية لكن هذه الكثرة لازمة سواء قلنا بان واجب الوجود واحدا ولم نقل به ـ

وبيانه من وجوه ـ احدها انه لاشك ان ههنا لوازم وملزومات فان الثلاثة مستلزمة لذاتها لمعنى الفردية والاربعة مستلزمة لذاتها لمعنى الزوجية والسواد لذاته مناف للبياض فهذه الاستلزامات الذاتيه وجوبات ذاتية وهي انواع كثيرة فاذاً واجب الوجود لذاته اكثر من واحد ـ

وثانيها هب ان واجب الوجود لذاته ليس الا الواحد لكن الواجب بغيره فيه كثرة ثم الواجب لذاته يشارك الواجب بغيره في مسمى كونه واجبا ويمتاز عنه بخصوص كونه واجبا لذاته وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فالوجوب بالذات مركب في ماهيته وحينئذ تعود المحالات المذكورة ـ

وثالثها ان واجب الوجود لذاته يساوي في كونه موجودا سائر الموجودات ويباينها بتعينه فذلك المعين اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا فان كان ذلك المعين سلبيا

يكون هو من حيث انه هو عدما لا وجودا وذلك محال فاذاً ذلك التعين الذى به باين غيره امر ثبوتى فاذاً هو مركب من الوجود الذى به يشارك غيره ومن التعين الذى به امتاز عن غيره فيلزم وقوع الكثرة فى ذاته ـ

السؤال الرابع ـ هب انه يلزم من ذلك وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منهما لكن لم لايجوز ان يقال كل واحد من جزئى ذاته واجب لذاته وذلك المجموع يجب لوجوب جزئيه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم منه محذور اصلا سلمنا ان كل ما سوى الواحد ممكن لذاته فلم قلتم ان كل ممكن لذاته محدث ـ قوله لان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر وكل محتاج الى المؤثر فهو محدث قلنا اما المقدمة الاولى وهى ان كل ما كان ممكنا لذاته فانه محتاج الى المؤثر فسيجئ البحث عليها فى مسألة اثبات الصانع ان شاء الله تعالى ـ

واما المقدمة الثانية وهى قوله ان كل ما كان محتاجا الى المؤثر فهو محدث فهذا ممنوع ، قوله حاجة الاثر الى المؤثر اما ان تحصل حال البقاء او حال الحدوث او حال العدم ـ

قلنا الكلام عليه من وجهين الاول ـ انه منقوض بالمعلول فانه يبقى مفتقرا الى العلة حال بقائه وكذلك المشروط يبقى مفتقرا الى الشرط حال بقائه وكذلك عالمية الله تعالى معللة بعلمه مع كون كل واحد منهما ازليا ـ

ومن النقوض اللازمة ان اريد بقاء الشيء اما على وجوده او على عدمه وبقاء الشئ على وجوده يمتنع ان يكون صفة زائدة على ذاته لانه لامعنى للبقاء الا نفس حصوله فى الزمان الثانى وحصول الشيء فى الزمان الثانى لو كان زائدا عليه لكان ذلك الزائد حاصلا فى ذلك الزمان ويلزم التسلسل وهو محال واما بقاء الشيء على عدمه فيمتنع ان يكون وصفا ثبوتيا زائدا عليه والالزم قيام الموجود بالمعدوم فلما ثبت ان الانسان قد يريد بقاء الشيء وثبت ان بقاء الشئ نفس ذات الشئ ثبت ان الارادة قد تتعلق بالشئ حال بقاء الشئ ـ

الوجه الثانى من الكلام على ذلك الدليل انا نعارضه بوجوه اخر من الدلائل ـ

الوجه الاول ان عدم الفعل ينافى وجوده وعدم الفاعلية ينافى حصولها ومنافى الشيء يمتنع ان يكون شرطا له فالعدم السابق يمتنع ان يكون شرطا لكون الفعل فعلا ولكون الفاعل فاعلا فاذا كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا ممكن التحقق بدون العدم السابق وذلك هو المطلوب —

الوجه الثانى ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود فلابد له من مؤثر فالشيء حال بقائه مفتقر الى المؤثر انما قلنا ان الاثر حال بقائه ممكن الوجود لان المراد من الامكان كون تلك الماهية فى نفسها قابلة للعدم والوجود وكونها فى نفسها غير متأبية من الامرين فتلك الماهية من حيث هى هى ان كانت متأبية من قبول العدم وجب ان تكون كذلك ابدا وان كانت هويتها من حيث هى هى لا تأبى عن قبول العدم كانت هذه الحالة حاصلة ابدا فكانت ممكنة ابدا واما ان الممكن لابدله من مؤثر فهو ظاهر —

واذا ظهرت المقدمتان ثبت ان الممكن حال بقائه مفتقر الى المؤثر وذلك يقدح فى ان الافتقار الى المؤثر لايحصل الا حال الحدوث —

الوجه الثالث — ان الحدوث عبارة عن كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه وهذه المسبوقية صفة من صفات الشيء ونعت من نعوته وصفة الشيء مفتقرة الثبوت الى تحقق الموصوف فحدوث الشيء مفتقر الى وجوده ثم ان وجوده مفتقر الى تأثير المؤثر فيه الذى هو مفتقر الى احتياج الاثر الى المؤثر الذى هو مفتقر الى علة ذلك الاحتياج والى جزء تلك العلة والى شرط تلك العلة فلو كان الحدوث علة للحاجة او جزءا من تلك العلة او شرطا لتلك العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال فعلمنا انه لاعبرة بالحدوث فى حصول احتياج الاثر الى المؤثر —

الوجه الرابع — وهو ان الممكن الخاص هو الذى يصدق عليه انه يمكن وجوده ويمكن عدمه واذا ثبت هذا فنقول كون العدم ممكنا اما ان يكون محوجا له الى المؤثر اولا يكون كذلك فان كان الاول كان العدم الممكن المستمر من الازل الى الآن

الآن محتاجا الى المرجح فثبت ان الشيء حال استمراره قد يفتقر الى المؤثر وان كان الثاني فهو باطل لان ماهية الامكان الخاص واحدة في حالتي الوجود والعدم فان لم يكن في حالة العدم محوجا الى المرجح فكذا في حالة الوجود وجب ان لا يحوج الى المؤثر وحينئذ يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وهو محال ـ

الوجه الخامس ـ ان الممكنات لا بد من انتهائها في سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فنقول واجب الوجود اما ان يكون مستجمعا لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية في الازل او ما كان مستجمعا لتلك الامور في الازل ـ فان كان الاول لزم من دوامه مع دوام جميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية دوام آثاره وعلى هذا التقدير ثبت ان استناد الاثر الى المؤثر لا يتوقف على كون الاثر حادثا واما ان قلنا بانه تعالى ما كان مستجمعا في الازل لجميع الامور المعتبرة في المؤثرية فحينئذ يكون حصول تلك الامور المعتبرة في المؤثرية حادثا ثم الكلام في كيفية حدوثها كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال ـ

الوجه السادس ـ انا لو تصورنا محدثا حدث مع وجوب ان يحدث لذاته قطعنا بانه لا حاجة به في حدوثه الى المرجح لانه لما كان مترجحا لذاته فالمرجح لذاته وبذاته يمتنع استناده الى المؤثر المرجح الخارجي واما اذا تصورنا موجودا باقيا واعتقدنا ان الوجود بالنسبة اليه كالعدم قطعنا بانه لا بد له من المرجح وهذا يدل على ان علة الحاجة هي الامكان لا الحدوث ـ

الوجه السابع ـ ان المحدث له امور ثلاثة ـ الوجود الحاصل في الحال والعدم السابق وكون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم فنقول المحتاج الى المؤثر ليس هو العدم السابق فانه نفي محض وهو مناقض لحصول التأثير وليس هو ايضا كون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم فان كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم امر واجب لذاته ممتنع التغير والواجب لذاته لا يحتاج الى المؤثر فلم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود الحاصل في الحال ـ

فنقول لا جائز ان يكون المحتاج الى المؤثر مطلق الوجود والا لكان الواجب

لذاته مفتقرا الى المؤثر وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال المحتاج الى المؤثر هو الوجود للممكن فان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار بالكلية ـ

الوجه الثامن ـ ان الصفات الخارجة اللازمة للماهية كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة لا بد وان تكون ممكنة فى نفسها لانه لا يعقل وجود هذه الصفات على سبيل الانفراد والاستقلال بل لا يعقل ثبوتها الا عارضة لهذه الماهيات وكل ما لا يكون مستقلا بنفسه ولا منفردا بذاته فانه لابدوان يكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فاذاً هذه اللوازم معلولة بتلك الماهيات ثم ان تلك الماهيات قط ما كانت خالية عن تلك اللوازم فان الاربعة لايعقل ان تكون منفكة عن الزوجية والخمسة لا تكون منفكة عن الفردية فقد ثبت فى هذه الصورا ستناد الشيء الى غيره مع كون الاثر دائما بدوام المؤثر فهذه الدلائل الثمانية دالة على انه لايلزم من افتقار الشئ فى وجوده الى غيره كون الاثر حادثا وبالله التوفيق ـ

ثم نقول ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكون الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة فان علم الله تعالى ان كان واجبا لذاته وذاته ايضا واجبة لذاتها فقد حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته وذلك يبطل المقدمة الاولى من مقدمات دليلكم وان كان علم الله تعالى ليس واجبا لذاته بل ممكنا لذاته واجبا بوجوب ذاته مع ان علمه قديم كان ذلك اعترافا بكون الاثر والمؤثر دائمين وذلك يبطل المقدمة الثانية من مقدمات دليلكم وبالله التوفيق ـ

والجواب ـ قوله ما الدليل على ان الوجوب امر ثبوتى ـ

قلنا يدل عليه وجهان الاول ان الوجوب تأكيد الوجود فلو كان الوجوب عدميا لكان احد النقيضين سببا لتأكد الآخر وانه محال الثانى ان الوجوب يناقض اللاوجوب والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص والممتنع معدوم والممكن الخاص يجوز ان يكون معدوما فاذاً اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما وان كان اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين لابد وان يكون موجودا ـ

واما

واما المعارضات فانها باسرها معارضة بوجه واحد وهوان الوجوب لوكان عدميا محضا فى الخارج لم يكن الشيء فى الخارج موصوفا بانه واجب فهذا يقتضى نفى واجب الوجود لذاته وانه محال —

قوله — ما الدليل على ان التعين امر ثبوتى قلنا الدليل عليه ان هذا الانسان يساوى ذلك الانسان فى كونه انسانا ولايساويه فى كونه هذا او ذلك وما به المشاركة غير ما به المباينة فالتعين امر زائد على الماهية ثم ذلك الزائد لا يجوز ان يكون عدميا ويدل عليه وجهان الاول ان التعين جزء من ماهية المعين والمعين من حيث انه ذلك المعين موجود وجزء الموجود موجود فالتعين امر موجود —

التانى ان التعين لوكان عدما لم يكن عدم أيّ تعين (١) اتفق بل كان عبارة عن كون هذا الشيء ليس هو ذلك الشيء فاذا فسرنا تعين هذا بعدم تعين ذلك فتعين ذلك ان كان عدما كان تعين هـذا عدما للعدم وعدم العدم وجود فتعين هذا امر موجود وان كان تعين ذلك امرا وجوديا كان ذلك التعين امرا موجودا فثبت ان احدا لتعيين امر موجود واذا كان كذلك وجب ان يكون كل تعين امرا موجودا لان حقيقة التعين حقيقة واحدة لا تختلف بصورة وصورة —

واما المعارضة الاولى — فجوابها ان الماهية والتعين اذا اجتمعا فبانضياف التعين الى الماهية صارت الماهية متعينة وبانضياف الماهية الى التعين صار التعين متعينا وبهذا الطريق ينقطع التسلسل لايقال انه لم يلزم التسلسل لكنه يلزم الدور —

لانا نقول الدور انما يلزم لو كانت ماهية كل واحد منهما سببا لماهية الآخر لكنا لانقول كذلك بل نقول ماهية كل واحـد منهما سبب لتعين الآخر وذلك لايوجب الدور وبهذا الطريق يجيب عن بقية المعارضات وبالله التوفيق —

قوله — كون الثلثة فردا والاربعة زوجا امور واجبة لذواتها فاذاً واجب الوجود اكثر من واحد —

قلنا مرادنا من قولنا واجب الوجود لذاته الموجود الذى يكون مستقلا ومستندا بذاته وتحققه وهذه صفات تكون لاحقة للماهيات فلاتكون واجبة لذواتها قوله

الواجب لذاته يشارك الواجب لغيره فى مسمى الوجوب ـ

قلنا لكنه يمتازعنه بقيد سلبى وعلى هذا التقدير لاتلزم الكثرة ـ

قوله الواجب لذاته يشارك الممكن لذاته فى مسمى الموجودية ويخالفه فى التعين فتلزم الكثرة ـ

قلنا مذهبنا ان الوجود الذى به المشاركة مغاير للماهية المخصوصة التى بها المخالفة لكن لم لايجوز ان تكون تلك الماهية مستلزمة لذلك الوجود ـ

الاانه يبقى ههنا اشكال وهو انكم لما جعلتم تلك الماهية علة لذلك الوجود مع كون الماهية والوجود دائمين فقد اعترفتم بان استناد الاثر الى المؤثر لايتوقف على الحدوث وهذا الاشكال مما نستخير الله تعالى فيه قوله لم لايجوز ان كل واحد من الموجودين الواجبين يكون مركبا من الوجود الذى به المشاركة ومن التعين الذى به المباينة الا ان كل واحد من هذين الجزئين يكون واجبا لذاته وحينئذ يكون المركب واجبا لوجوب كل واحد من جزئيه قلنا هذا باطل من وجهين ـ الاول هو انا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته لزم كون كل واحد منهما مركبا وكل مركب ممكن فيلزم ان يكون الواجب لذاته غير واجب لذاته وذلك محال واذا لزم المحال من هذا القدر كفانا هذا القدر فى تقرير المطلوب ـ

الوجه الثانى ـ وهو انا لو فرضنا كل واحد من ذلك الجزئين واجبا فحينئذ يشتركان فى الوجوب ويتباينان بالخصوصية فيلزم كون كل واحد من ذينك الجزئين مركبا من اجزاء لانهاية لها ـ

واما الوجوه التى ذكرتموها فى بيان ان الافتقار قد يحصل حال البقاء فنقول ان دليلنا اقوى من الوجوه التى ذكرتموها وذلك لانا اذا فرضنا هذا الباقى حال بقائه الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يقال انه لم يصدر عنه اثر اوما صدر عنه اثر فان لم يصدر عنه اثر لم يكن مؤثرا وان صدر عنه اثر فذلك الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان صدق عليه انه كان حاصلا

قبل ذلك فحينئذ يلزم ان يقال المؤثر حصّل فى هذا الوقت شيئا كان ذلك الشيء حاصلا قبل ذلك وهذا غير معقول واما ان يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل هذا الوقت فبهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فكان المفتقر الى المؤثر هوالحادث لاالباقى فهذه نكتة جليلة قوية فى بيان ان اسناد الاثر الى المؤثر لايحصل الاحال الحدوث ـ واما الجواب عن تلك الوجوه على سبيل التفصيل فمذكور فى المطولات ـ قوله هذا منقوض (١) بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ـ قلنا هذا السؤال صعب وهو مما نستخير الله تعالى فيه ـ

البرهان الخامس فى حدوث الاجسام ـ لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون عين كونه جسما واما ان يكون مغايرا لكونه جسما والقسمان باطلان فبطل القول بكون الجسم قديما انما قلنا انه لايجوز ان يكون قدم الجسم عين كونه جسما لانه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما فكما ان العلم بكونه جسما ضرورى لزم ان يكون العلم بكونه قديما ضروريا ولما بطل هذا فسد هذا القسم وانما قلنا انه لايجوز ان يكون قدم الجسم زائدا على كونه جسما لان ذلك الزائد ان كان قديما لزم ان يكون قدمه زائدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا فكل حادث فله اول وكل قديم فلا اول له فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث لزم ان يكون ذلك الشيء له اول وان لا يكون له اول وهو محال ـ

فان عارضونا بكونه حادثا قلنا الحادث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل فى الحال والعدم السابق ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لامعنى له الا نفس وجوده فظهر الفرق وهذا وجه جليل (٢) وفيه مباحث دقيقة ـ وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الاجسام والله اعلم ـ

واحتج القائلون بالقدم بوجوه اولها لاشك ان الممكنات تنتهى فى سلسلة الحاجة الى واجب الوجود فنقول كل مالابد منه فى كونه تعالى مؤثرا فى آثاره اما ان يقال انه كان حاصلا فى الازل او ما كان حاصلا فى الازل فان كان كل مالابد منه فى المؤثرية

---

(١) مص ـ يشكل (٢) مص ـ جلى ـ

حاصلا فى الازل فاما ان يجب مع حصولها حصول الآثار ولا يجب فان وجب لزم من دوامه دوام الاثر وان لم يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة فى المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار واخرى مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بالوجود دون الوقت الآخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا فى المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت فاذاً كل ما لابد منه فى المؤثرية ما كان حاصلا فى الازل وكنا قد فرضناه حاصلا هذا خلف وان كان الثانى كان ذلك ترجيحا لاحد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح اصلا وهو محال هذا اذا قلنا بان كل ما لابد منه فى المؤثرية كان حاصلا فى الازل اما اذا قلنا بان كل ما كان حاصلا فى الازل فحدوثه فى لايزال بعد ان لم يكن اما ان يفتقر الى مؤثر او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك الامور ويلزم التسلسل وهو محال هذا هو العمدة الكبرى للقوم ــ

اجاب المتكلمون عنه من وجوه ــ احدها انه لم لا يجوز ان يقال العالم انما حدث فى الوقت المعين لان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاده فى ذلك الوقت دون سائر الاوقات وليس لاحد ان يقول لم تعلقت الارادة باحداث العالم فى ذلك الوقت ولم تتعلق ارادته باحداثه فى سائر الاوقات وذلك لان تلك الارادة بعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعلق باحداث العالم فى ذلك الوقت والماهيات لا تعلل ــ

وثانيها انه تعالى عالم بجميع الجزئيات فكان علمه القديم متعلقاً بان العالم فى اى الاوقات يوجد وفى ايها لا يوجد والارادة لا تتعلق بالشىء الاعلى وفق العلم فلهذا السبب تعلقت ارادة الله باحداث العالم فى الوقت الذى علم وقوعه فيه ولم تتعلق باحداثه فى سائر الاوقات ــ

وثالثها لم لا يجوز ان يقال ان ذلك الوقت اختص بحكمة خفية لاجلها خصص الله تعالى احداث العالم بذلك الوقت دون سائر الاوقات واذا كان هذا الاحتمال

فاتما سقطت هذه المطالبة ـ

ورابعها ان احداث العالم فى الازل محال لان الاحداث عبارة عن جعله موجودا بعد ان كان معدوما وذلك يستدعي سبق العدم والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير فكان الجمع بينهما محالا ـ

وخامسها ان العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنا بل كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا فى ذلك الوقت ـ

وسادسها ـ ان القادر المختار يمكنه ان يرجح احد المقدورين على الآخر من غير مرجح كما ان الهارب من السبع اذا عن (١) له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح والعطشان اذا خير بين قدحين متساويين فانه يختار احدهما على الآخر من غير مرجح ـ

قالت الفلاسفة لو تأملتم حق التأمل فى الحجة التى ذكرتموها لما اوردتم هذه الاجوبة وذلك لان حاصل هذه الاجوبة يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما لابد منه فى ايجاد العالم ما كان حاصلا فى الازل ـ

واما الجواب الاول فلانكم قلتم بان ارادة الله تعالى تعلقت بايجاد العالم فى ذلك الوقت المعين وذلك الوقت المعين ما كان حاصلا فى الازل فاذا العالم انما لم يوجد فى الازل لان حصول ذلك الوقت المعين شرط وذلك الوقت ما كان حاصلا فى الازل ففات الايجاد لفوات شرطه ـ

واما الجواب الثانى ـ فهو ان الوقت الذى علم الله تعالى ان العالم يوجد فيه شرط لوجود العالم وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الازل والعالم لايوجد لان شرطه ما كان حاضرا فى الازل ـ

واما الجواب الثالث فهو ان شرط دخول العالم فى الوجود حضور ذلك الوقت المشتمل على تلك المصلحة وذلك الوقت ما كان حاضرا فى الازل فالعالم لم يحصل لان شرط حصوله كان فائتا ـ

واما الجواب الرابع ـ فهو ان انقضاء الازل شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان

(١) ص ـ عرض ـ

حاصلا فى الازل فات الايجاد لفوات شرطه ـ

واما الجواب الخامس ـ فهو ان حضور الوقت الذى حدث فيه امكان العالم شرط الايجاد وهذا الشرط ما كان حاصلا فى الازل فات الايجاد لفوات شرطه ـ

واما الجواب السادس ـ وهو ان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فمعناه ان دخول العالم فى الوجود يتوقف على ذلك الترجيح ثم ان ذلك الترجيح ما كان حاصلا فى الازل فات الايجاد لفوات شرطه فثبت ان هذه الاجوبة الستة كلها راجعة الى حرف واحد وهو اختيار احد القسمين المذكورين فى تلك الحجة وهو ان كل ما لابد منه فى المؤثرية ما كان حاصلا فى الازل لكنا ذكرنا هذا القسم وابطلناه بان تلك الامور لما لم تكن حاصلة فى الازل ثم حدثت فان كان حدوثها غنيا عن المرجح لزم نفى الصانع وان افتقر الى المرجح عاد التقسيم الاول فيه ولزم التسلسل فهذه الوجوه ليست اجوبة عن تلك الحجة البتة اصلا ثم انا نعد هذا نبطل كل واحد من تلك الاجوبة على سبيل التفصيل ـ

اما الجواب الاول ـ فهو ضعيف من وجهين الاول ان الارادة القديمة المتعلقة بايجاد العالم فى الوقت المعين اما ان تكون صالحة التعلق بايجاد العالم فى وقت آخر واما ان لا تكون صالحة لذلك فان كان الحق هو الاول كانت الارادة صالحة لايجاد العالم فى هذا الوقت وصالحة للتعلق بايجاد العالم فى سائر الاوقات فترجيح بعض التعلقات على ما سواه ان لم يفتقر الى المرجح فقد ترجح الممكن لا عن مرجح وان افتقر الى المرجح كان الكلام فيه كما فى الاول ويلزم التسلسل ـ وان كان الحق هو القسم الثانى وهو ان تلك الارادة المتعلقة بايجاد العالم فى ذلك الوقت ما كانت صالحة للتعلق بايجاد العالم فى وقت آخر فحينئذ لا يكون هذا المؤثر فاعلا مختارا بل مؤثرا موجبا بالذات واذا كان موجبا امتنع تخلف المعلول عنه فهذا يقتضى القول بقدم العالم لا بحدوثه ـ

والوجه الثانى ـ ان تعلق ارادة الله بايجاد العالم اما ان لا يكون مشروطا بوقت معين واما ان يكون مشروطا بوقت معين فان لم يكن مشروطا بوقت معين فهذا

معناه

معناه انه تعالى فى الازل ارادا يجاد العالم من غير ان تكون تلك الارادة مختصة بوقت معين واذا كانت الارادة غير مقيدة بوقت معين البتة وما كانت مشروطة بشرط فائت البتة وجب حصول المراد مع هذه الارادة وكان التقدم لازما واما ان كانت الارادة مشروطة بوقت معين مثل ان يقال انه تعالى اراد ايجاد العالم فى وقت معين فذلك الوقت ان كان حاصرا فى الازل لزم حصول ذلك المراد فى الازل وان لم يكن حاصرا فى الازل كان حادثا فحينئذ ينتقل الكلام الى كيفية ارادته لاحداث ذلك الوقت فان كانت تلك الارادة مشروطة بوقت آخر لزم التسلسل وهو محال ـ

واما الجواب الثانى ـ فهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان العلم بحدوث العالم فى ذلك الوقت تبع لحدوث العالم فى ذلك الوقت لان العلم تبع للمعلوم وحدوث العالم فى ذلك الوقت تبع لارادة احداثه فى ذلك الوقت فلو جعلنا ارادة احداثه فى ذلك الوقت تبعا لعلمه بوقوع العالم فى ذلك الوقت لزم الدور ـ

الثانى ـ ان علم الله تعالى لما تعلق بحدوث العالم فى وقت معين وبعدم حدوثه فى وقت آخر تغير المعلوم وتغيرا لمعلوم محال فحينئذ يمتنع عقلا ان لايحدثه فى ذلك الوقت الذى علم حدوثه فيه ويمتنع عقلا ان يحدثه فى الوقت الذى علم انه لا يحدثه فيه فهذا المؤثر لايكون فاعلا مختارا بل يكون موجبا بالذات ـ

واما الجواب الثالث ـ وهو ان حدوث العالم انما اختص بذلك الوقت لاختصاص ذلك الوقت بمصلحة لاتوجد فى سائر الاوقات فهو ايضا ضعيف من وجهين ـ

الاول ـ ان حدوث العالم لما توقف على حضور ذلك الوقت المختص بتلك المصلحة فحدوث ذلك الوقت ان كان لامحدث فهو نفى الصانع وان كان لمحدث فالسؤال عائد فى انه لم لم يحدث قبل ذلك الوقت اوبعده ويلزم التسلسل وايضا فالمصلحة الحاصلة فى ذلك الوقت ان كانت حاصلة قبل ذلك الوقت فما لاجله حدث العالم كان حاصلا قبل ذلك الوقت فيلزم ان يحدث العالم قبل ان حدث وانه محال وان

قلنا ان تلك المصلحة ما كانت حاصلة قبل ذلك الوقت وانما حصلت فى ذلك الوقت فاما ان يقال انه حدثت تلك المصلحة فى ذلك الوقت مع وجوب ان تحدث اومع جواز ان تحدث فان كان الاول فقد جوزتم ان يحدث الشئ لذاته واذا جاز ذلك فى بعض الامور جاز مثله فى كلها ويلزم نفى الصانع وهو محال وان كان الثانى افتقر اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة الى مخصص آخر والكلام فيه كما فى الاول ويلزم التسلسل وهو محال ايضا ـ

والثانى وهو ان مع العلم باشتمال ذلك الوقت على تلك المصلحة اما ان يكون الترك ممكنا اولايكون فان لم يكن ممكنا كان المؤثر موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وان كان الترك ممكنا فلما كان الترك والفعل ممكنين مع ذلك الداعى فان توقف على مرجح آخر كان الكلام فيه كما فى الاول ولزم التسلسل وان لم يتوقف كان الممكن واقعا لاعن مرجح ـ

لايقال الفعل مع هذا الداعى يصيرا ولى بالوقوع ولا تنتهى الاولوية الى حد الوجوب لانا نقول ـ القول بهذه الاولوية سيأتى ابطاله ان شاء الله تعالى فى مسئلة خلق الافعال (١) ـ

واما الجواب الرابع وهو ان حضور الازل كان مانعا من الايجاد فهو ايضا ضعيف من وجهين ـ

الاول ان مسمى الازل الذى جعلتموه مانعا من الايجاد اما ان يكون واجبا لذاته اوممكنا لذاته فان كان الاول امتنع زواله وكان يجب ان لايزول ذلك الامتناع هذا خلف وان كان ممكنا لذاته فلابد لحصوله من سبب والكلام فيه كما فى الاول وينقطع حتى ينتهى الى الواجب لذاته وحينئذ يعود المحذور المذكور ـ

والثانى ان عدم العالم فى الازل الى وقت حدوثه نفى محض والنفى المحض لايكون فيه اختلاف وامتياز فامتنع القول بان ذلك العدم فى الازل مانع من الفعل وفى لايزال غير مانع منه ـ

(١) نص ـ الاعمال ـ

واما الجواب الخامس ـ وهو ان العالم ما كان ممكن الوجود قبل ان وجد وهو ايضا ضعيف من وجهين الاول ان هذا يقتضي ان يقال انه كان ممتنع الوجود لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته وهذا يقتضي انقلاب الحقائق وهو محال ـ

الثاني ـ ان حال الماهية من حيث هي هي لا تختلف فان ثبت كونها قابلة للوجود في بعض الاوقات ثبت انها من حيث هي هي قابلة للوجود ابدا فكانت ممكنة ابدا فيمتنع ان يكون حصول ذلك الامكان مخصوصا بوقت دون وقت ـ

واما الجواب السادس وهو قولهم القادر المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فهو ايضا ضعيف من وجهين ـ

الاول ـ انه لما استوى الامران بالنسبة اليه ثم وقع احدهما دون الآخر من غير مرجح كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا لا اختياريا وان جاز ذلك فليجز مثله في سائر الحوادث وذلك يقتضي استغناء الحدوث عن المرجح ـ

الثاني ـ وهو ان القادر على الفعل والترك اذا استوى الفعل والترك بالنسبة اليه فاما ان يقال انه لا يرجح احد الطرفين على الآخر الا اذا حصل لذلك القادر في ذلك الطرف نوع ترجيح او يقال انه يرجح احد الطرفين على الآخر وان لم يحصل لذلك القادر ذلك الطرف نوع رجحان فان كان الاول فحينئذ يتوقف رجحان ذلك الطرف على الطرف الآخر على انضياف ذلك المرجح اليه وحينئذ يعود الاشكال من الرأس وهو ان ذلك المرجح هل كان حاصلا في الازل او ما كان حاصلا في الازل فان كان الحق هو الثاني كان معناه انه يترجح احد مقدوريه على الآخر من غير ان ان يكون ذلك الرجحان لسبب ترجيحه فحينئذ لا يكون ذلك الفعل واقعا بايقاعه بل يكون واقعا من غير سبب وذلك يقتضي استغناء الفعل عن الفاعل وبهذا الحرف يظهر ضعف كلامهم في التمثيل بالهارب من السبع اذا عنّ له طريقان وبالعطشان اذا خيّر بين شرب قدحين لان في هذه الصورة يعلم كل احد انه مالم يحصل في قلبه ارادة الذهاب في احد الطريقين وارادة شرب احد القدحين فانه لا يترجح ذلك الطريق على الثاني ولا يترجح ذلك القدح على الثاني فظهر بهذا

ان حصول الترجيح من غير المرجح اما ان يكون محالا واما ان يلزم منه نفي المؤثرات والتأثرات وذلك يوجب نفي الصانع بالكلية وهو باطل فهذا تمام الكلام في تقرير هذه الشبهة وهي في الحقيقة اعظم شبه الفلاسفة في هذه المسئلة ـ

الشبهة الثانية لهم في المسئلة ـ قالوا المفهوم من كون الواجب مؤثرا في العالم امر مغائر لذات واجب الوجود ولذات العالم ويدل عليه وجوه ـ

احدها ـ انه يمكننا ان نعقل ذات واجب الوجود ونعقل ذات العالم مع الشك في ان واجب الوجود مؤثر في العالم ومع الشك في ان ذات العالم اثر واجب الوجود واذا امكن تعقل الذاتين حال كون المؤثرية والاثرية (١) مجهولة علمنا ان كون الواجب مؤثرا في وجود العالم وكون العالم اثرالواجب الوجود امر مغائر للذاتين ـ

وثانيها ـ ان كون احد الذاتين مؤثرة في الاخرى نسبة بين الذاتين والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما والمتوقف على الشئ مغائر له فهذه المؤثرية والاثرية وصفان مغائران للذاتين ـ

وثالثها ـ انا نقول هذه الذات مؤثرة في تلك فنحكم على تلك الذات بالمؤثرية والمحكوم عليه مغائر للمحكوم به لا محالة ـ

ورابعها ـ انا نقول هذه الذات صارت مؤثرة في الاثر الفلاني بعد ان كانت غير مؤثرة فيه فتجدد صفة المؤثرية مع كون الذات موجودة قبل يدل على ان صفة المؤثرية مغائرة لتلك الذات ـ

لا يقال لم لايجوز ان يكون المراد من كونها مؤثرة في ذلك الاثر نفس حصول ذلك الاثر ـ

لانا نقول هذا باطل فانا نقول انما وجد هذا الاثر لاجل ان هذا المؤثر اثر في وجوده فعللنا وجوده لمؤثرية المؤثر المؤثر فيه فلو كانت مؤثرية المؤثر عبارة عن وجود الاثر لكان ذلك تعليلا لوجود الاثر بنفسه وانه محال ـ

واذا ثبت ان كون واجب الوجود مؤثرا في وجود العالم وصف زائد على الذات

فنقول هذا الوصف لا جائز ان يكون وصفا سلبيا لان قولنا الشيء الفلاني اثر في كذا نقيض لقولنا انه ما اثر في كذا ولما كان قولنا ما اثر في كذا سلبيا محضا وجب ان يكون قولنا انه اثر في كذا وصفا ثبوتيا زائدا على الذات. ثم نقول كون الله تعالى مؤثرا في وجود العالم اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا افتقر الى محدث فكانت مؤثرية المؤثر في احداث تلك المؤثرية زائدا عليه فيلزم التسلسل فاذاً مؤثرية الله تعالى في العالم صفة قديمة ولكن كون الشيء مؤثرا في غيره صفة اضافية لا يعقل ثبوتها الا مع ثبوت المضافين فاذاً كون الشيء موصوفا بصفة المؤثرية من غير وجود الاثر محال عقلا فاذا كانت صفة المؤثرية قديمة يلزم كون الاثر قديما وذلك يوجب القول بقدم الآثار.

الشبهة الثالثة لهم. قالوا العالم لو كان محدثا لكان قبل حدوثه اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا فان كان واجبا كان قبل وجوده موجودا وهذا محال وان كان ممتنعا ثم انقلب ممكنا لزم ان ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته وهو محال ولما بطل القسمان لم يبق الا الثالث وهو ان العالم قبل حدوثه كان ممكن الوجود فنقول الامكان اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية والاول باطل لان الامكان نقيض الامتناع والامتناع عدم اذ لو كان موجودا لكان الممتنع الموصوف به اولى بان يكون موجودا فثبت ان الامكان صفة ثابتة فنقول هذا الامكان اما ان يكون عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده واما ان يكون وصفا راجعا الى ذات الممكن والاول باطل وذلك لان القادر يمكنه ايجاد الممكنات ولا يمكنه ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بوصف عائد اليه والا لم يكن اقتداره على ايجاد الممكنات اولى من اقتداره على ايجاد المحالات فثبت ان كل محدث مسبوق الامكان وثبت ان الامكان صفة موجودة عائدة الى ذات الممكن ومن المعلوم بالبداهة ان الموصوف بالصفة الموجوده لابد وان يكون موجودا وذلك الشيء الذي يحصل فيه امكان حدوث الاشياء هو المسمى بالهيولى فاذاً كل محدث فانه مسبوق بالهيولى وثبت في اصول الحكمة ان الهيولى اما ان يكون هو الجسم

اويكون امرا لاينفك عن الجسمية وعلى التقديرين فالقول بقدم الاجسام لازم ـ

الشبهة الرابعة لهم ـ قالوا كل محدث فانه لابد وان يكون عدمه قبل وجوده ولا يجوز ان تكون تلك القبلية نفس ذلك العدم لان العدم الحاصل قبل والعدم الحاصل بعد يتشاركان فى كونهما عدما ولا يتشاركان فى معنى القبلية والبعدية فاذا المفهوم من القبلية امر زائد على ذات العدم وذلك الزائد لابد وان يكون امرا موجودا ثم ذلك الزائد محدث فيكون مسبوقا بقبل آخر فاذاً لكل قبل قبل (١) لا الى نهاية وما ذلك الا الزمان فاذاً الزمان قديم وثبت فى اصول الحكمة ان الزمان من لواحق الحركة والحركة من لواحق الجسم فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة ومن قدم الحركة قدم الجسم ـ

الشبهة الخامسة لهم ـ قالوا الايجاد احسان فلو لم يكن الله تعالى موجدا فى الازل لكان تاركا للجود والاحسان مدة غير متناهية وذلك غير جائز ـ

وربما عبروا عنه بعبارة اخرى فقالوا علة وجود العالم جود البارى تعالى وجود البارى تعالى ازلى فيلزم ان تكون وجود العالم ازليا ـ

الشبهة السادسة لهم ـ قالوا لو كان البارى تعالى موجد العالم بعد ان لم يكن موجدا له لكان فاعلا بالاختيار وهذا محال فذاك محال اما الملازمة فبينة بذاتها ومتفق عليها واما ان الثانى محال فلان من قصد الى ايجاد شئ فاما ان يكون ذلك الايجاد اولى بالنسبة اليه من ترك الايجاد واما ان تكون (٢) طرفاه متساويين الاول محال لان قبل ذلك الايجاد ما كانت تلك الاولوية حاصلة وعند الايجاد حصلت تلك الاولوية فيلزم منه ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهذا محال واما ان لم تكن الفعل اولى بالنسبة اليه من الترك امتنع ان يرجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء ضدان فالجمع بينهما محال ـ

لايقال الفعل وان لم تكن اولى من الترك بالنسبة الى ذلك الفاعل الا انه اولى بالنسبة

---

(١) مص ـ فاذا قبل كل قبل قبل (٢) مص ـ يكونا متساويين

الى

الى غيره لان الايجاد احسان الى الغير فهذا القدر من الرجحان كاف فى ترجيح الفعل على الترك ـ

لا نقول ايصال الاحسان الى الغير ان كان اولى بالنسبة اليه من عدمه عاد حديث النقص الذاتى وان لم يكن اولى عاد حديث الاستواء والله الهادى ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول ـ ان صح ما ذكرتم يلزم ان لا يحصل فى العالم شئ من التغيرات لانه يلزم من دوام واجب الوجود ازلا وابدا دوام المعلول الاول ومن دوام المعلول الاول دوام المعلول الثانى وهلمّ جرا الى آخر المراتب فيلزم ان لا يحصل فى العالم شئ من التغيرات وانه خلاف الحس ـ

فان قال قائل ـ لم لا يجوز ان يقال ان واجب الوجود عام الفيض الا ان حدوث الاثر عنه يتوقف على استعداد القوابل وحدوث هذه الاستعدادات المختلفة فى القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل حادث منها مسبوق بآخر لا الى اول فلهذا السبب حدث التغير فى هذا العالم ـ

فالجواب انا نقول العرض المعين اذا حدث فى هذا العالم فاما ان يفتقر فى حدوثه الى سبب او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب وهو باطل بالاتفاق وان افتقر الى سبب فذلك السبب ان كان حادثا كان الكلام فى كيفية حدوثه كما فى الاول فيفضى الى حدوث اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان السبب قديما فقد اسندتم الى المؤثر القديم اثرا محدثا واذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز فى كل العالم مثل ذلك ايضا ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ انا نقول مؤثرية المؤثر فى الاثر لا يجوز ان يكون وصفا زائدا على ذات المؤثر لانه لو كان كذلك لكانت تلك الصفة مفتقرة فى تحققها الى ذات الموصوف فتكون ممكنة فى ذاتها مفتقرة الى المؤثر فتكون مؤثرية المؤثر فى تلك المؤثرية زائدة عليها ولزم التسلسل ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ ان الامكان لا يمكن ان يكون صفة موجودة ويدل عليه وجوه ـ احدها انكم سلمتم ان الشيء قبل حدوثه ممكن الوجود فلو كان الامكان

صفة موجودة لكان اما ان تكون قائمة به او بغيره لاجائز ان تكون قائمة به والا لزم قيام الوجود بالمعدوم ولاجائز ان تقوم بغيره لان صفة الشيء لايعقل قيامها بغيره كما ان الحركة التي يكون الجسم موصوفا بها يمتنع ان تكون قائمة بغير ذلك الجسم ـ

وثانيها ان اتصاف الماهية بامكان الوجود سابق على اتصافها بالوجود فلو كان الامكان صفة موجودة لزم ان يكون اتصاف الماهية بوجود شيء آخر سابقا على اتصافها بوجود نفسها ـ

وثالثها ان الامكان لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الموجودات في الوجود ومخالفا لها في الماهية المخصوصة فاذاً ماهيته غير وجوده فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان على سبيل الوجوب كان موجودا واجبا لذاته فيلزم ان تكون الصفة المفتقرة لذاتها الى ما يكون ممكنا لذاته تكون واجبة لذاتها وهو محال وان كان ذلك الاتصاف على سبيل الامكان لزم ان يكون للامكان امكان آخر ويفضي الى التسلسل ـ

ورابعها ان العقول الفعالة والارواح البشرية والهيولى كلها ممكنة فيلزم افتقارها الى هيولى اخرى وهو باطل ـ

لايقال ـ الممكن انما يفتقر الى الهيولى اذا كان محدثا لانه قبل حدوثه غير موجود فلابد له من شيء آخر يكون موجودا قبل حدوثه حتى يكون ذلك الشيء محلا لذلك الامكان اما العقل الفعال والهيولى لما كانا موجودين ازلا واذا كان امكانه قائما به فلايفتقر الى هيولى اخرى وهو باطل ـ

لانا نقول ثبوت الامكان للماهية الممكنة يكون على سبيل الوجوب الذاتي فاذا كان شرط قيام الامكان به كونه في نفسه موجودا وثبوت الامكان له امر واجب لذاته وما كان شرطا لما كان واجبا لذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون ثبوت الوجوب لهذه الاشياء واجبا للذات فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال ـ فثبت بهذه الدلائل ان الامكان لا يعقل ان يكون صفة

موجودة وبالله التوفيق ـ

والجواب عن الشبهة الرابعة ـ ان المفهوم من القبلية لا يعقل ان يكون صفة ثبوتية ويدل عليه وجوه ـ

احدها انكم سلمتم ان كل محدث كان عدمه قبل وجوده فقد جعلتم القبلية صفة للعدم وصفة العدم لا يعقل ان تكون موجودة فالقبلية صفة غير موجودة ـ

وثانيها ان التقدم اضافة لا تعقل الا بالاضافة (١) الى التأخر والمضافان يوجدان معا فلو كان التقدم صفة موجودة لاستحال وجودها الا مع وجود التأخر واذا كان حصول التقدم والتأخر معا لزم ان يكون حصول المتقدم والمتأخر معا ولكن المعية تنافي التقدم والتأخر فاذاً القول بان القبلية صفة موجودة يفضي الى هذا المحال فيكون ذلك محالا ـ

وثالثها ـ انا قد دللنا في اول المسئلة على ان الامس متقدم على اليوم وليس ذلك التقدم بالزمان فلم لا يجوز ان يكون تقدم العدم على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد ـ

والجواب عن الشبهة الخامسة ـ وهي قولهم الايجاد جود ـ قلنا هذا ينتقض بايجاد هذه الصور والاعراض الحادثة فانه جود ولم يلزم منه قدم هذه الصور والاعراض ـ

والجواب عن الشبهة السادسة ـ لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير اكتساب كمال ولا رفع يقتضيه بل محض الارادة وبالله التوفيق ـ

(المسئلة الثانية)

في ان المعدوم ليس شيئ

هذه المسئلة متفرعة على مسئلة اخرى وهي ان الوجود هل هو مغائر للماهية ام لا فذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري الى ان وجود كل شيئ نفس

---

(١) مص ـ بالقياس

ماهيته وذهب كثير من المتكلمين وجمهور الحكماء الى ان وجود الشئ وصف مغائر لماهيته ـ

واحتج من قال بان الوجود زائد على الماهية بوجوه الحجة الاولى ـ ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات فالوجود مغائر للماهية ـ

انما قلنا ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات بوجوه الاول ان صريح العقل حاكم بانه لاواسطة بين طرفى النقيضين ولولا ان مفهوم الوجود امر واحد واقع فى مقابلة النفى والالبطل ذلك ـ

فان قيل ان عنيتم بقولكم ـ انه لاواسطة بين النقيضين ـ انه لاواسطة بين تحقق تلك الحقيقة وبين لا تحققها فهذا مسلم ولكن هـذا لايقتضى كون الوجود قدرا مشتركا بين كل الموجودات فان تحقق كل حقيقة عبارة عن خصوصية تلك الحقيقة وتعين تلك الماهية وان عنيتم به ان ههنا مفهوما مشتركا واحدا بين الموجودات هو المسمى بالموجودية فهذا هو المصادرة على المطلوب ـ

قلنا لاشك فى ان العقل يتصور من معنى الثبوت مفهوما ومن معنى السلب مفهوما ويجزم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وهو عند تصور مفهوم الثبوت ومفهوم السلب لايفتقر الى الاشارة الى ماهية معينة وذلك يوجب كون مفهوم الثبوت امرا واحدا ـ

الوجه الثانى ـ فى بيان ان المفهوم من الموجودية امر واحد انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب لذاته والى الممكن لذاته ومورد التقسيم مشترك بين القسمين وهذا يقتضى ان يكون المفهوم من الموجود قدرا مشتركا بين القسمين ـ

الوجه الثالث ـ انا اذا اعتقدنا ان امرا من الامور موجود فسواء اعتقدنا ان ذلك الامر جوهر اوعرض وبتقدير ان يكون جوهرا فهو متحيز اوغير متحيز وبتقدير ان يكون عرضا فهو اما لون اوطعم فان اعتقادنا فى كونه موجودا يكون باقيا غير متغير ولولا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد فى الكل لوجب

ان يتغير ذلك الاعتقاد عند تغير اعتقاد الخصوصيات كما اذا اعتقدنا فيه انه جوهر ثم اعتقدنا فيه انه عرض فانه يتغير الاعتقاد الاول ـ

الوجه الرابع ـ ان من قال الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات يلزمه الاعتراف بان الوجود مشترك فيه بين الماهيات والا لكنا نفتقر فى كل واحد واحد من مسمى الوجود بانه غير مشترك فيه بين الماهيات الى دليل منفصل فلما كان الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه يعم كل وجود علمنا ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد ـ

فثبت بما ذكرناه ان الوجود امر واحد فى جميع الموجودات واما ان خصوصية ماهية كل واحد من الماهيات غير مشترك فيما (١) بين الماهيات فمعلوم بالضرورة فثبت بمجموع هاتين المقدمتين ان وجود كل شئ مغائر لماهيته ـ

الحجة الثانية ـ على ان الوجود مغائر للماهية هى انه لاشك ان فى الموجودات ما هو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذى هو ممكن لذاته ان اخذناه مع اعتبار الوجود كان غير قابل للعدم لان الشيء حال كونه موجود الايقبل العدم وما لا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم وان اخذناه مع اعتبار العدم كان غير قابل للوجود لان الشيء حال كونه معدوما لا يقبل الوجود وما لا يقبل الوجود لايكون ممكن الوجود والعدم فلو لم تكن ماهيته مغائرة للوجود والعدم لما كانت الماهية ممكنة اصلا ولما كانت ممكنة علمنا انها مغائرة للوجود والعدم ـ

ويمكن تقرير هذه الحجة بعبارة اخرى وهى ان قولنا فى الشيء انه ممكن الوجود والعدم انه لا يمتنع ان يحكم على تلك الماهية بكونها موجودة وبكونها معدومة والمحكوم عليه بحكم لابد وان يكون متقررا (٢) مع ذلك الحكم فوجب ان تكون تلك الماهية الممكنة متقررة حالتى الوجود والعدم وذلك يقتضى كون الماهية مغائرة للوجود ـ

وان قيل ـ هذه الحجة انما تلزم لو قلنا الماهية حال وجودها او حال عدمها تكون محكوما عليها فى ذلك الوقت بانها ممكنة الوجود ونحن لا نقول بذلك بل نزعم انها

---

(١) مص ـ فيها (٢) مص ـ مقترنا ـ

بحال وجودها يمكن وجودها وعدمها فى الزمان الثانى من ذلك الزمان الحاضر والحاصل انا لا نسلم ثبوت الامكان بالنسبة الى الحال بل انما نسلم ثبوته بالنسبة الى زمان الاستقبال ــ

والجواب من وجهين ــ الاول ان الموجود فى الحال اذا حكم العقل عليه بانه يمكن ان يصير معدوما فى الاستقبال فالمحكوم عليه بالعدم فى الاستقبال هو هذه الماهية والمحكوم عليه بحكم لابد وان يكون متقررا مع ذلك الحكم فتلك الماهية ممكنة التقرر مع العدم فى الاستقبال واذا حصلت الماهية بدون الوجود كانت الماهية مغايرة للوجود ــ

الثانى هو ان قولكم الشئ يمكن ان يصير معدوما فى الاستقبال يحتمل وجهين ــ احدهما ان امكان العدم فى الاستقبال حاصل فى الحال والآخر ان امكان العدم فى الاستقبال يحصل فى الاستقبال والاول باطل لان امكان العدم فى الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال والاستقبال ممتنع الحصول فى الحال فامكان العدم فى الاستقبال موقوف على شرط ممتنع الحصول لذاته وما توقف على مثل هذا الشرط كان ممتنع الحصول فى الحال فثبت انه يمتنع ان يحصل فى الحال امكان العدم فى الاستقبال ولما بطل هذا الاحتمال بقى الاحتمال الثانى وهو ان الموجود فى الحال يمكن ان يصير معدوما فى الاستقبال عند حضور الاستقبال لكن الاستقبال اذا حضر صار حاضرا فحينئذ يعود الامر الى ان الممكن انما يكون محكوما عليه بالامكان بالنسبة الى الحال لا بالنسبة الى الاستقبال وذلك يبطل ما ذكرتم من السؤال ــ

الحجة الثالثة على ان الوجود زائد على الماهية ــ وهو انه يمكننا ان نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءا من اجزاء الماهية لكان ذلك ممتنعا ــ

فان قيل ــ هذه الحجة منقوضة على قول الفلاسفة فان عندهم وجود البارى سبحانه نفس حقيقته مع انا نعقل وجوده ولا نعقل ماهيته وايضا فانا نتصور ان الوجود

ما هو ثم نصدق بان ذلك المفهوم حاصل وكائن وواقع والتصور غير التصديق فيلزم ان يكون تصديقنا بان الوجود واقع وحاصل زائدا على حصول وجود الوجود ويلزم منه التسلسل ـ

وايضا فانا قد نعقل ذاتين مع الذهول عن كون احدهما لازما للآخر اوملزوما له اوكون احدهما مؤثرا فى الآخر اواثرا له اوكون احدهما حالا فى الآخر اومحلا له فيلزم ان يكون كون الشيء لازما للآخر وملزوما له ومؤثرا فيه واثرا له وحالا فيه ومحلا له زائدا على الذات وذلك محال لافضاء ذلك الى التسلسل وايضا فهب ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود الخارجي زائد على الماهية ولكنه لايفيد ان الوجود الذهني زائد على الماهية ـ

والجواب انه اذا صدق على احد الامرين كونه معلوما وعلى الآخر انه غير معلوم فلولم تثبت التغاير بينهما لكان قد صدق على الامر الواحد انه معلوم وانه غير معلوم فيلزم اجتماع النفي والاثبات وانه محال فى بداهة العقول واذا كانت هذه المقدمة من اقوى البديهيات كان ايراد النقض عليها تشكيكا فى البديهيات فلا يستحق الجواب ـ

وايضا فعندنا ان وجود الله زائد على ماهيته (١) واما تصديقنا بان الوجود قد وقع فليس المراد منه ان الوجود حصل له وجود آخر بل المراد منه ان الوجود هل حصل للماهية ام لا وهذا عين الدليل الذى تمسكنا به واما حديث اللازمية والملزومية وامثالها فهي اعتبارات ذهنية بخلاف الوجود الخارجي فانه لايمكن ان يقال انه اعتبار ذهني والالزم ان يقال انه لاموجود فى الاعيان وان يقال وجوده فى الاعيان نفس الماهية فحينئذ يرجع ما ذكرتم من اجتماع النفي والاثبات على الشيء الواحد وهومحال واما الوجود الذهني فجوابه ان الماهية كما وجدت فى الاذهان عارية عن الوجود الخارجي فقد وجدت فى الاعيان عارية عن الوجود الذهني وذلك يوجب التغاير ـ

الحجة الرابعة ـ على ان الوجود زائد على الماهية هي انا فى بداهة العقول ندرك

---

(١) نص ـ حقيقته ـ

الفرق بين التصور والتصديق فالفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبداهة ولذلك فان (١) من قال السواد وسكت حكم كل عاقل بانه ما نفى وما اثبت وما ذكر كلاما مفيدا واذا قال السواد موجود اوغير موجود فقد نفى اواثبت وادعى ويطالب على صحة ما ذكره بالحجة ولوكان كونه موجودا هو نفس كونه سوادا لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة ـ

فان قيل هذا الفرق الذى ذكرتم واقع بحسب اللفظ لابحسب المعنى ـ فالجواب انا نعلم بالبداهة ان من ادعى ان للعالم صانعا ثم اقام الدليل على دعواه لم يكن مطالبه بهذه الحجة نفس اللفظ بل المعنى فسقط ماذكروه من السؤال ـ

واحتج من قال الوجود غير زائد على الماهيه بان قال لوكان الوجود زائدا على الماهية لكان قيام الوجود بالماهية وان توقف على كون الماهية موجودة لزم اما كون الشيء مشروطا بنفسه اووقوع التسلسل وان لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض وذلك محال لان المحسوس عندنا من الذوات ليس الا الصفات واذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم فالجدار الذى نشاهده لا نشاهد منه الا لونه وكثافته وثقله فاذا لم يبعد قيام الصفه الموجودة بالمحل المعدوم لم يبعد ان يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللون المخصوص معدوما محضا وذلك يقتضى وقوع الشك فى ان ذات الجدار وذات الانسان هل هى موجودة ام لا ومعلوم ان ذلك فاسد ـ

فالجواب عنه ان محل الوجود هو الماهية ثم ان الماهيه من حيث هى هى ماهيه مغايره للوجود والعدم فلايلزم من ذلك قيام الموجود بالمعدوم واذاعرفت هذه المسئله فلنرجع الى المقصود ـ

فنقول اما من قال وجود كل شئ نفس ماهيته لزمه القطع بانه متى زال الوجود فقد زالت الماهيه فالقول بان المعدوم شئ لايتصور على مذهب هذا القائل اما من قال الوجود زائد على الماهيه فقداحتملوا فى انه هل يمكن تقرير الماهيه عند زوال صفة الوجود فمن جوزذلك قال المعدوم شئ وعنى به ان الماهيه من حيث

(١) نص كان ـ

هى

هى هى تكون متقررة حال ما لا تكون موجودة ومن لم يجوز ذلك قال المعدوم ليس لشىء ـ

اذا عرفت هذا فلنرجع الى تعيين محل النزاع فى هذه المسئله فنقول المعدوم اما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود واما ان يكون جائزا لوجود جائز العدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفى محض وعدم صرف وليس بذات ولا شئ واما المعدوم الذى يجوز وجوده ويجوز عدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفى محض وعدم صرف وليس بشئ ولا بذات وهذا قول ابى الحسين البصرى من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق حالتى وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع ـ

واما فى بيان ان المعدوم ليس بشئ وجوه ـ

الحجة الاولى ـ ان هذه الماهيات لوكانت متحققه فى الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متساوية فى كونها متحققه خارج الذهن ومباينة لخصوصياتها المعينة وما به المشاركة غير ما به الممايزه (١) فيلزم ان يكون تحقق كل ماهية وتقررها زائدا علـى خصوصيتها ولا معنى للوجود الا هـذا التحقق والتقرر فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وذلك محال ومما يدل على ان كونها متحققة خارج الذهن امر زائد على ماهيتها المخصوصة انا اذا قلنا السواد ثم قلنا السواد متقرر حال العدم فنحن ندرك تفرقة بديهية بين ذلك التصور وهذا التصديق ولولا ان تقررها خارج الذهن حال عدمها امر زائد على ماهيتها والا لما بقى فرق بين التصور والتصديق وذلك محال على ما قررناه ثبت ان الماهيات لوكانت متقررة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها ولما كان ذلك محالا علمنا ان القول بان الماهيات متقررة حال عدمها محال ـ

البرهان الثانى ـ ان الذوات الثابتة فى العدم اما ان تكون متناهية او غير متناهية والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الذوات المعدومة اما ان كونها متناهية باطل فبالاتفاق واما ان كونها غير متناهية باطل فلذلك لان مجموع الذوات المعدومة

---

(١) مصر ـ المباينة

حين ما لم يخرج منها شئ الى الوجود كانت اكثر مما يبقى منها فى العدم بعد خروج بعضها الى الوجود والا لكان الشئ مع غيره كهو لا مع غيره وذلك محال واذا كان كذلك كانت الذوات التى بقيت الآن فى العدم اقل من مجموع الذوات التى كانت معدومة عند ما لم يخرج شئ منها الى الوجود وما كان اقل من غيره فهو متناه فالذوات التى بقيت الآن فى العدم متناهية والتى خرج منها الى الوجود متناهية ومجموع المتناهى مع المتناهى يكون متناهيا فثبت ان القول بكون الذوات غير متناهية محال —

البرهان الثالث — هذه الماهيات من حيث انها هى ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هى هى محدثة فيلزم ان تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفى المحض والعدم الصرف وهو المطلوب —

وانما قلنا — بان هذه الماهيات ممكنة لذواتها وذلك لانها لو كانت واجبة التقرر لذواتها فى الخارج لكانت واجبة التقرر فى الخارج ممتنعة الزوال ولا معنى لواجب الوجود الا ذلك وحينئذ يكون واجب الوجود اكثر من واحد وذلك محال واذا ثبت انها فى كونها متقررة فى الاعيان ممكنة وثبت ان كل ممكن محدث ثبت انها من حيث انها ماهيات محدثة وذلك يبطل القول بان المعدوم شيء وتمام تقرير هذا البرهان قد تقدم فى مسئلة حدوث الاجسام —

البرهان الرابع — قوله تعالى (والله على كل شيء قدير) وجه الاستدلال بالآية ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على تلك الماهيات وانما يكون قادرا عليها لو كان لقدرته صلاحية ان تؤثر فى تلك الماهيات تقريرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله تعالى متقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر ومتى كان الامر كذلك ثبت ان الماهيات باسرها نفى محض وعدم صرف فى الازل وذلك هو المطلوب —

واحتج القائلون — بان المعدوم شيء بامور —

الحجة الاولى — ان المعدومات متميزة فى انفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض

فلابد وان تكون فى انفسها حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا ذلك والذى يدل على ان المعدومات متميزة بعضها عن البعض حال عدمها وجوه —

الاول وهو انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان فى الحال ونحن الآن نعلم امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز فى المعدومات —

الثانى هو انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولسنا قادرين على الطيران الى السماء فقد تميز احد المعدومين عن الثانى من حيث ان احدهما مقدور لنا والآخر غير مقدور لنا وهذا الامتياز واقع حال العدم فثبت وقوع الامتياز فى المعدومات —

الثالث — هو انا نجد من انفسنا انا نريد ان تحدث لنا اموال واولاد وخيرات وسعادات وان لا تحدث لنا انواع الامراض والآفات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما فلولا تميز احد المعدومين عن الآخر حال كونه معدوما بماهيته المعينة وحقيقته المخصوصة والا لامتنع كون احدهما مراد الوقوع والآخر مكروه الوقوع —

الرابع هو ان المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر فى نفسه وحقيقته ولذلك كان القادر المختار لا يمكنه ايجاد الممتنعات ويمكنه ايجاد الممكنات فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه والا لما صح ذلك لا يقال هذه الامور وان كانت معدومة فى الخارج الا انها موجودة فى الذهن فلهذا صح وقوع الامتياز فيها —

لانا نقول انكم اما ان تقولوا هذه المعدومات (١) موجودة فى الذهن او تقولوا العلم بها موجود فى الذهن والاول باطل لانا انما نعلم الشمس والقمر فلو كانت هذه المعلومات موجودة فى الذهن لزم فيمن تصور شموسا كثيرة واقمارا كثيرة وبحرا من زيبق وجبلا من زبرجد ان توجد فى ذهنه هذه الاشياء والقول بفساده معلوم بالضرورة واما الثانى وهو ان الحاصل فى الذهن هو العلم بهذه الاشياء وهذا مسلم الا ان بحثنا عن المعلوم لا عن العلم فهذه المعلومات لما لم تكن

---

(١) ر — المعلومات

موجودة فى الذهن علمنا انها فى انفسها وحقائقها متميزة سواء وجدت فى الذهن اولم توجد وذلك هو المطلوب فثبت بهذه البراهين الاربعة تميز بعض المعدومات عن البعض حال كونها معدومة ـ

واذا ثبت هذا فنقول امتياز احد الامرين عن الآخر يتوقف على كون كل واحد منهما فى نفسه حقيقة معينة و ماهية معينة فان تميز البعض عن البعض حكم من احكام تلك الحقائق وصفة من اوصافها وثبوت الصفة والحكم بدون تقرير للموصوف محال فثبت ان المعدومات متميزة متقررة وثبت ان التميز لا يتحقق الا عند كون الحقائق والماهيات متقررة وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات وماهيات وحقائق وذلك هو المطلوب ـ

الحجة الثانية ـ للمعتزلة على ان المعدوم شئ وهى انه لا نزاع فى وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للممكن الا الذى يصح عليه الوجود والعدم وكل ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع الوجود ومع العدم تارة اخرى واذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت ان المعدوم شئ ـ

لا يقال المراد من قولنا انه يمكن ان يكون معدوما هو انه لا يمتنع بقاء ماهيته متقررة متحققة ولا يمتنع ايضا بطلان تلك الماهية وخروجها عن كونها ماهية وحقيقة فهذا هو المراد من الامكان ومعلوم ان هذا القدر لا يدل على ان المعدوم شئ ـ لانا نقول اذا قلنا هذه الماهية يمكن بطلانها وزوالها فلا شك ان هذه قضية موضوعها قولنا هذه الماهية ومحمولها قولنا يمكن بطلانها وزوالها ولا شك ان ماهية القضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة الخاصة ولا شك ان المركب لا يوجد الا عند وجود جميع مفرداته فاذاً هذه القضية لا توجد ولا تتقرر الا اذا حصل موضوعها مقارنا لمحمولها فاذا قلنا الموضوع نفس تلك الماهية وجعلنا المحمول امكان بطلان الماهية كان معنى هذا الكلام ان هذه الماهية يمكن تقررها حال بطلانها ومعلوم ان ذلك محال فثبت ان كون الممكن ممكنا يستحيل ان يكون مفسرا بهذا المعنى بل لا بد وان يكون مفسرا بانه يجوز كون الماهية موصوفة بالوجود

ويجوز

ويجوز كونها خالية عن الوجود ومهما كان الامر كذلك ثبت ان المعدوم شئ ـ
الحجة الثالثة ـ ان كل موجود فهو اما ان يكون ممتنع الوجود لذاته واما ان يكون متصور الوجود لذاته سواء كان ذلك الذى هو متصور الوجود واجب الوجود اوغير واجب الوجود فاذاً كونه ممتنع الوجود وكونه متصور الوجود امران متقابلان لا واسطة بينهما فنقول امتناع الوجود لايمكن ان يكون صفة موجودة اذ لو كان الامتناع صفة موجودة لكان الممتنع الموصوف بهذا الامتناع موجودا ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالنفي المحض والعدم الصرف وحينئذ يلزم ان يكون ممتنع الوجود موجودا وهو محال فثبت ان امتناع الوجود ليس صفة موجودة فوجب ان يكون تصور الوجود صفة موجودة ضرورة انه لابد فى احد النقيضين من ان يكون امرا ثبوتيا ـ
اذا ثبت هذا فنقول لاشك ان كل محدث فانه قبل حدوثه ممكن الحدوث لذاته اذ لولم يكن ممكنا لذاته لكان اما واجبا لذاته فيكون موجودا قبل ان كان موجودا وهو محال اوممتنعا لذاته فيلزم انقلاب الماهية من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وهو محال فثبت ان كل محدث فهو قبل حدوثه ممكن لذاته وثبت ان الامكان صفة ثابتة وثبت ان الصفة الثابتة تستدعى موصوفا ثابتا فاذاً لابد وان تكون الماهية متقررة قبل حدوثها حتى تكون موصوفة بهذا الامكان وذلك يوجب القول بكون المعدوم شيئا ـ
لايقال لم لايجوز ان يكون الامكان عبارة عن كون القادر متمكنا من ايجاده ـ لانا نقول القادر متمكن من ايجاد المعدوم الممكن وغير متمكن من ايجاد المعدوم الممتنع فلولا امتياز الممكن عن الممتنع فى نفسه بامر عائد اليه والا لما كان الامر كذلك ـ
الحجة الرابعة ـ الماهيات لو كانت متجددة لكان تجددها باحداث محدث وايقاع قادر وهذا محال فذلك مثله ـ
بيان الملازمة ان كل ما حدث بعد ان لم يكن فلابد له من مكون ومحقق وبيان انه

يمتنع ان يكون تحقق تلك الماهيات وتقررها باحداث محدث وذلك لان كل ما كان تحققه بسبب غيره لزم من فرض عدم ذلك الغير عدم ذلك الاثر فلو كان كون الجوهر جوهرا او كون السواد سوادا لاجل سبب منفصل لزم عند فرض عدم ذلك السبب المنفصل ان يخرج الجوهر عن كونه جوهرا والسواد عن كونه سوادا وذلك محال لان قولنا السواد خرج عن كونه سوادا وبطل كونه سوادا قضية موضوعها السواد ومحمولها خرج عن كونه سوادا او بطل كونه سوادا ومن شرط صحة القضية امكان اجتماع موضوعها ومحمولها معا ومعلوم ان اجتماع النقيضين محال فثبت انه يستحيل قولنا السواد خرج عن كونه سوادا او بطل كونه سوادا واذا كان الامر كذلك ثبت انه يمتنع اسناد تقرر الماهية وتكونها الى ايجاد موجد وايقاع فاعل ـ

الحجة الخامسة قوله تعالى (ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا) الآية ـ سمى الامر الذى سيفعله غدا فى الحال باسم الشئ وذلك يقتضى ان يكون المعدوم شيئا ـ

فالجواب عن الحجة الاولى ـ ان نقول انا نجد من انفسنا شعورا وادراكا فى صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست بماهيات ولاحقائق بل هى نفى محض وعدم صرف ـ

فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك الله ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك ولولا انا تصورنا شريك الاله والا لاستحال منا ان نحكم عليه بالامتناع لان التصديق بدون التصور محال ولانا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم محال وحصول الجسم الواحد فى آن واحد فى مكانين محال ونميز بين كل واحد من هذه التصديقات وبين الآخر والتشعور الذهنى والامتيار العقلى حاصل فى هذه الصور مع حصول الاتفاق بين جميع العلماء (١) على ان هذه الممتنعات ليست ذوات ولاحقائق ولاماهيات ـ

الصوره الثانية العلم بالمركبات كما اذا تصورنا بحرا من زيبق وجبلا من زبرجد(٢) فان البحر والجبل عبارة عن جواهر موصوفه بالتركيب والتأليف وموصوفة

---

(١) د ـ العقلاء (٢) د ـ ياقوت ـ

بالوان مختلفة واشكال مخصوصة وعند كم الثابت فى العدم انما هو ذوات الجواهر والاعراض فاما ان يكون الجوهر موصوفا بالعرض فذلك غير ثابت فى العدم البتة والحمل انما يكون حملا بكون الجواهر موصوفة بالاعراض والتركيبات وهذا الشعور الذهنى حاصل فى هذه الصورة مع ان المشعور به غير حاصل البتة لا فى العدم ولا فى الوجود ـ

الصورة الثالثة ـ العلم بالنسب والاضافات مثل علمنا بحصول هذا الجسم فى هذا الحيز دون ذلك الحيز وطلوع الشمس غدا من المشرق لا من المغرب ولا معنى لطلوع الشمس من المشرق الا حصول ذاتها فى ذلك الحيز دون هذا الحيز(١) ولا شك ولا نزاع ان هذه النسب غير ثابتة فى العدم لان كون الشمس المعدوم حاصلة فى المكان المعدوم محال فى بداهة العقل وانتم ساعدتم ايضا على انه لا حصول ولا تقرر لامثال هذه النسب فى العدم ـ

الصورة الرابعة ـ انا نعلم امتياز العدم عن الوجود وامتياز النفى المحض والسلب الصرف عن الثبوت ومسمى النفى الصرف والسلب المحض محكوم عليه بكونه مميزا عن الثبوت مع انه يستحيل ان يكون لمسمى النفى المحض ثبوت لان المراد من النفى المحض ما هو مقابل لمسمى الثبوت ومناف له فلو كان له ثبوت بوجه ما لكان ما فى الشئ وما ناقضه نفس ذلك الشئ وهو محال ولان الخصم يساعد على ان مسمى العدم غير ثابت فى العدم ـ

الصورة الخامسة ـ انا نحكم على الماهية المعدومة بانها غير موجودة فقبل اتصاف تلك الماهية بالوجود نحن نتصور ماهية الوجود ونميز فى اذهاننا بين مسمى الوجود وبين مسمى الجوهر والسواد ولذلك فان الخصم يقول مسمى الجوهر والسواد

---

(١) هامش نص مراده ـ بكون الشمس فى الحيز نسبة ما يصحح الكون من النسبة الى غير الحيز لان الكون عرض ذو نسبة كالعلم فامكن ان نقل حصوله من حيث . والا فهذه الدعوى تكون مناقضة لما تقدم له من ان الكون فى الحيز صفة موجودة فى مسئلة حدوث العالم ـ كذا وبعض الالفاظ فيها ممحوح

ثابت فى العدم ومسمى الوجود غير ثابت فى العدم فثبت انا نتصور ماهية الوجود وحقيقته قبل صيرورة الماهية موصوفة بالوجود فلو لزم من مجرد هذا التميز الذهنى والشعور العقلى كون المشعور به حاصلا فى العدم لزم كون ماهية الوجود متقررة فى العدم وذلك محال لان العدم نقيض الوجود والنقيضان لايجتمعان، ولان الخصم ايضا يساعد على ان ماهية الوجود غير متقررة فى العدم ـ

الصورة السادسة ـ نحن نعقل ماهية المؤثرية وماهية المتأثرية ونميز بين كل واحد منهما وبين الآخر وبينهما وبين غيرهما مع ان الخصم يساعد على ان المعدوم لايكون مؤثرا ولا متأثرا ولا يتقرر حال العدم مسمى المؤثرية ومسمى المتأثرية فالشعور الذهنى والادراك العقلى حاصل مع ان المشعور به غير حاصل وكذا كون الشئ فوق غيره وتحت غيره ويمينا وشمالا ويدخل فيه جميع النسب والاضافات ـ

واذا عرفت هذا فنقول تعنى بكون المعدوم معلوما هذا القدر من التمييز الذهنى الحاصل فى هذه الصورة ام تعنى به امرا وراء هذا القدر فان عنيت به الاول تعذر الاستدلال بكونه معلوما(١) على كونه شيأ لان هذا القدر من المعلومية حاصل فى هذه الصور مع انها ليست بماهيات ولا ذوات ولا حقائق بالاتفاق وان عنيت بكون المعدوم معلوما امرا وراء هذا القدر فلابد من تفسير كون المعدوم معلوما ثم اقامة الدلالة على كونه معلوما بذلك التفسير فانا من وراء النزاع فى المقامين واعلم انك متى اوردت هذا السؤال على هذا الوجه ضاق الكلام على الخصم جدا ـ

اما دليلهم الثانى على قولهم ان المعدوم متميز وهو ان المقدور قبل دخوله فى الوجود متميز عن غير المقدور وذلك يقتضى وقوع الامتياز فى المعدومات ـ

فالجواب ـ ان المقدور هو الذى يكون للقادر فيه تأثير اما بالتحقيق واما بالابطال وعندكم هذه الماهيات ثابتة فى العدم ولا تأثير للقادر فيها البتة واما تأثير القادر فى اعطاء صفة الوجود لتلك الماهيات فالمقدور اما الوجود واما موصوفية الماهية بالوجود واياً ما كان فهو غير ثابت حال العدم فثبت ان الذى يمكن جعله مقدورا

(١) ر ـ معدوما   استدلال

استحال القول بكونه ثابتا في العدم والذي يمكن القول بكونه ثابتا في العدم استحال القول بكونه مقدورا للقادر فقد سقطت هذه الشبهة ـ

واما دليلهم الثالث ـ على قولهم المعدومات يتميز بعضها عن البعض وهو التمسك بكون بعض المعدومات مرادا وبعضها مكروها ـ

فجوابه ـ ان الماهيات يمتنع عليها التبدل والتغير فيمتنع كونها متعلقة للارادة والكراهة بل متعلق الارادة والكراهة صيرورتها موجودة لكن صيرورتها موجودة لا يتقرر حال العدم فعاد ماذكرنا من ان الذي يمكن جعله متعلق الارادة والكراهة لايمكن القول بثبوته في العدم والذي يمكن القول بثبوته في العدم لايمكن جعله متعلق الارادة والكراهة ـ

واما دليلهم الرابع ـ على ذلك هو تميز المعدوم الممكن عن المعدوم الممتنع ـ

فجوابه ـ ان المعدومات الممتنعة اقسام كثيرة مثل شريك الاله والجمع بين الضدين وحصول الجسم الواحد في الآن الواحد في مكانين وكل واحد من هذه الاقسام متميز عن الآخر في الذهن ولم يلزم من ذلك كونها ثابتة في العدم فكذلك ههنا ـ

واما الحجة الثانية التي عولوا عليها في ان المعدوم شيء ـ هو قولهم ان الممكن هو الذي يمكن تقرر ماهيته تارة مع العدم واخرى مع الوجود وذلك يقتضي جواز تقرر الماهية بدون الوجود ـ

فجوابها ـ ان الماهية اذا كانت واجبة التقرر حالتي العدم والوجود ممتنعة التغير في نفسها امتنع جعل الامكان صفة لها بل الامكان يكون صفة للوجود ثم انا توافقنا على ان الوجود غير ثابت في العدم فعاد ماذكرنا من ان الذي يمكن جعل الامكان وصفا له لا يعقل اثباته في العدم وما يمكن اثباته في العدم لايمكن جعل الامكان وصفا له ـ

واما الحجة الثالثة ـ وهي قولهم الامكان صفة موجودة حاصلة قبل الوجود فوجب تحقق الماهية قبل الوجود ـ

فجوابها قد تقدم في مسئلة حدوث العالم ـ

و (د) الحجة الرابعة ـ وهى قولهم لوكانت الماهية متجددة لكان وقوعها بالفاعل ممكنا لكن وقوعها بالفاعل محال ـ

جوابها ـ ان القادر كما يجعل الماهية موجودة فهو يجعل الماهية ماهية والحجة التى تمسكتم بها فى امتناع وقوع الماهية بالفاعل فهى بعينها تقتضى امتناع وقوع الوجود بالفاعل فانه لو وقع الوجود بالفاعل لزم عند تقدير عدم ذلك الفاعل ان يخرج الوجود عن كونه وجودا وهو محال فان التزموا ان الوجود لايقع بالفاعل وزعموا ان الواقع بالفاعل هو موصوفية الماهية بالوجود اوردنا عليهم ذلك الكلام فى نفس تلك الموصوفية وذلك يقتضى ان لايقع بالفاعل لا الماهية ولا الوجود ولا موصوفية الماهية بالوجود وذلك يوجب ان لايكون للمؤثر اثر البتة وهو يوجب نفى الصانع فثبت ان هذه الحجة ساقطة ـ

واما الحجة الخامسة ـ وهى التمسك بقوله تعالى (ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) فهذا يقتضى اطلاق اسم الشيء على المعدوم ولايقتضى كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة واما قوله تعالى (والله على كل شيء قدير) فانه يقتضى وقوع الماهيات بالقادر وذلك يفيد (١) نفى كون الذوات والماهيات متحققة فى الازل والآية التى عول الخصم عليها لا تفيد الامجرد اللفظ والآية التى عولنا عليها تفيد المعنى فكان قولنا اولى ـ

المسئلة الثالثة

فى اثبات العلم بالصانع سبحانه وتعالى

وقبل الخوض فى المقصود لابد من تقديم مقدمات ـ

المقدمة الاولى ـ فى الفرق بين الامكان والحدوث فالامكان عبارة عن كون الشيء فى نفسه بحيث لايمتنع وجوده ولاعدمه امتناعا واجبا دائما والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والفرق بين هذين الامرين ظاهر ـ

المقدمة الثانية ـ زعم كثير من مشايخ علم الاصول ان علة الحاجة الى المؤثر هى الحدوث ومنهم من زعم ان علة الحاجة هى مجموع الامكان والحدوث فيكون

(١) د ـ لا يفيد كون الخ

الحدوث

الحدوث على هذا القول شطر العلة ومنهم من زعم ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة وعندنا ان الحدوث غير معتبر في تحقق الحاجة لاان يكون تمام العلة ولاان يكون شطر العلة ولاان يكون شرط العلة۔

والدليل عليه ــ ان الحدوث عبارة عن كون الشئ (١) مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه والذي هو متأخر عن احتياجه الى القادر الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة وعن جزء تلك العلة وعن شرط تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءا من هذه العلة او شرطا لهذه العلة لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وهو محال ــ

المقدمة الثالثة ــ زعم الجمهور من الفلاسفة والمعتزلة ان تأثير المؤثر انما يكون في وجود الاثر لا في ماهيته وهذا القول عندنا باطل لان الوجود له ماهية فلو امتنع ان يكون للقادر تأثير في الماهية لامتنع ان تكون له تأثير في الوجود ــ

فان قيل ــ تأثير القادر في كون (٢) الماهية موصوفة بالوجود ــ

قلنا ــ موصوفية الماهية بالوجود تمتنع ان يكون امرا ثابتا ويدل عليه وجوه ــ

احدها ــ ان اتصاف الماهية بالوجود لو كان امرا ثابتا مغائرا للماهية والوجود لما كان جوهرا مستقلا بنفسه قائما بذاته بل كان صفة من صفات الماهية فحينئذ يكون اتصاف تلك الماهية بتلك الصفة زائدا على الماهية وعلى تلك الصفة ويلزم منه التسلسل ــ

وثانيها ــ وهو ان تلك الموصوفية تكون مساوية في الوجود لسائر الموجودات ومخالفة لها في الماهية فيلزم ان يكون لاتصاف الماهية بالوجود ماهية ووجود آخر فيكون اتصاف ماهيتها بوجودها زائدا عليه (٣) ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل وحينئذ لايكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل يكون موجودات غير متناهية وذلك محال ــ

وثالثها ــ وهو ان موصوفية الماهية بالوجود بتقدير ان يكون امرا مغائرا للماهية

---

(١) ر ــ الوجود (٢) مص ــ جعل (٣) مص ــ زائدا آخر

والوجود فلا بد وان تكون له ماهية فاذا امتنع ان يكون للقادر تأثير فى الماهيات امتنع ان يكون له تأثير فى هذه الموصوفية وعلى هذا التقدير لايكون للمؤثر اثر لا فى الماهية ولا فى الوجود ولا فى موصوفية الماهية بالوجود وهذا نفى للتأثير والمؤثر بالكلية وهو باطل قطعا بل القول الصحيح ان المؤثر كما يؤثر فى جعل الماهية موجودة فكذلك يؤثر فى جعل الماهية ماهية ـ

المقدمة الرابعة ـ ان الطريق الى اثبات الصانع تعالى ليس الا احتياج اجسام هذه الموجودات المحسوسة الى موجود آخر غير محسوس ومنشأ تلك الحاجة على قول بعضهم هو الامكان وعلى قول آخرين هو الحدوث وعلى قول ثالث هو مجموع الامكان والحدوث ثم هذه الامور الثلاثة اما ان يعتبر فى الذوات او فى الصفات او فى مجموعها اوبالعكس فالمجموع طرق ستة ـ

الطريق الاول ـ الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات فنقول لاشك ان الحقائق والماهيات موجودة وكل موجود فاما ان تكون حقيقته قابلة للعدم اولا تكون كذلك فان لم تقبل حقيقته العدم لماهى هى كان ذلك الموجود هو واجب الوجود لذاته وهو المطلوب فان كانت حقيقته قابلة للعدم فنقول كل موجود تكون حقيقته قابلة للعدم فانه تكون نسبة حقيقته الى الوجود والعدم على السويه وكل ماكان كذلك لم يكن وجوده راجحا على عدمه الا لمرجح وذلك المرجح لابد وان يكون موجودا ثم ذلك المرجح ان كان ممكنا عاد الكلام فيه ويلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فلابد من الانتهاء الى واجب الوجود لذاته فهذا البرهان مبنى على هذه المقدمات ـ

المقدمة الاولى ـ قولنا كل موجود يقبل العدم فان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته على السوية ـ

ولقائل ان يقول لم لايجوز ان تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود الا ان الوجود اولى بتلك الماهية من العدم فلكونه قابلا للعدم يكون من الممكنات ويكون الوجود اولى به من العدم يستغنى عن المرجح والمؤثر ـ

فنقول

فنقول فى جواب هذا السؤال ـ انه متى كان الوجود اولى به من العدم كان واجب الوجود لذاته والذى يدل عليه هو ان تلك الماهية مع تلك الاولوية ان لم يصح العدم عليها كان واجبا لا ممكنا وان صح العدم عليها كان ممكنا وكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض تحققه محال فلنفرض الماهية مع تلك الاولوية تارة موجودة واخرى معدومة ونسبة تلك الاولوية الى الوقتين على السوية فاختصاص احد الوقتين بالوجود دون الثانى اما ان يتوقف على انضمام قيد اليه لاجله اختص ذلك الوقت بالوجود واما ان لا يكون كذلك فلو كان الاول لم تكن تلك الاولوية كافية فى حصول الوجود بل لابد معها من هذا القيد الزائد لكنا قد فرضنا ان تلك الاولوية كافية فى وقوع الوجود هذا خلف ـ

وايضا فانا نقول تلك الاولوية مع هذه الضميمة ان لم تقتض الوجوب عاد التقسيم الاول فيه وان افاد الوجوب فحينئذ يصح قولنا انه متى حصل الرجحان حصل الوجوب ـ

المقدمة الثانية ـ قولنا الممكن المتساوى لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح وللعلماء فى تقرير هذه المقدمة قولان ـ

احدهما ـ انها مقدمة اولية بديهية وذلك لانه لما كانت نسبة الوجود ونسبة العدم الى تلك الماهيه على السوية قضى صريح العقل بانه يمتنع رجحان احدهما على الآخر لا لاجل انضياف امر من الامور الى الطرف الراجح ولذلك فان كل عاقل اذا احس بحدوث شئ فى وقت معين طلب لحدوثه علة وسببا وذلك يدل على ان افتقار رجحان الحادث الى المرجح امر مقرر فى بداهة العقول ـ

القول الثانى ـ ان هذه المقدمة برهانية فاحسن ما قيل فى هذا المقام ان الاستواء والرجحان متنافيان فلما ثبت ان ماهية الممكن مقتضية للاستواء فلو حصل الرجحان ايضا لاجتمع النقيضان وهو محال ـ

وعندى ان هذه الحجة ضعيفة لان التناقض انما يلزم لو كانت الماهية مقتضية للاستواء او مقتضية للرجحان ايضا اما من يقول الماهية مقتضية للاستواء واما

الرححان فله حصل لالعلة البتة لالداته ولالعيره لم يلرم التناقص على هدا القول ـ والا قوى ان يقال الممكن هو الدى يكون العدم والوحود بالنسبة اليه على التساوى والشئ الدى يكون كدلك امتنع ان يدحل فى الوحود الا بعد ان يصير وحوده راححا على عدمه ودلك الرححان يحب ان يكون صفة لشئ آحر سابق على وحوده فيمتنع ان يكون محل دلك الرححان هو وحوده لان دلك الرححان لو كان صفة لوحوده لكان متأحرا عن وحوده لكنا قدبينا انه متقدم على وحوده فيحصل الدور وهو محال فاداً دلك الرححان يحب ان يكون صفة لشئ آحر يلرم من وحوده وحوده ودلك هو المؤثر فثبت ان كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر ـ

ويمكن تقرير هده المقدمة بناء على قول الفلاسفة من وجه آحر ودلك انهم قالوا الرمان يمتنع ان يكون له مبدأ ومنتهى لانا لو فرضنا للرمان اولا لكان عدمه سابقا على وحوده بالرمان والسبق بالرمان لا يحصل الا مع وحود الرمان فيلرم ان يقال الرمان كان موحودا قبل ان كان موحودا ودلك محال وهكدا لو فرضنا للرمان منتهى لكان عدمه حاصلا بعد وحوده بعدية بالرمان والبعدية بالرمان لا تحصل الا مع وحود الرمان فيلرم ان يقال الرمان موحود بعد ان لم نكن موحودا ودلك محال فثبت ان عدم الرمان محال ـ

واذا ثبت هدا قالوا الرمان اما ان يكون واحبا لداته واما ان يكون ممكنا لداته والاول باطل لانه مركب من آنات متوالية منقضية وكل ما كان كدلك لم نكن واحبا لداته فهو اداً ممكن لداته وهدا الممكن اما ان يقع لعيره او لداته او لا لعيره ولا لداته فان كان لعيره ثبت افتقاره الى المؤثر وان كان لداته وحب ان لايكون منقضيا بل يكون باقيا مستمرا وهو محال وان كان لا لداته ولا لعيره كان حدوثه اتفاقيا وكل ما كان اتفاقيا لم يمتنع فى العقل ان لا يوحد لكنا قدبينا ان العدم على الرمان محال ولما بطل القسمان ثبت القسم الاول وهو انه ممكن لداته الا انه واحب الوحود لسببه ومؤثره فلاحل وحوبه لوحوب سببه يمتنع العدم عليه وعند هدا

يظهر ان دلالة وجود الزمان على وجود واجب الوجود اظهر من دلالة جميع الممكنات ولعله هو المراد من قوله عليه السلام (لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر)هذا ما يمكن تقريره بناء على اصول القوم ـ فان قيل القول بافتقار الممكن الى المؤثر عليه اسولة ـ

السؤال الاول ـ افتقار الممكن الى المؤثر اما ان يكون حال وجوده (١) اوحال عدمه والقسمان باطلان فبطل القول بالافتقار اما الحصر فظاهر واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال الوجود لانه يلزم ايجاد الموجود وهو محال واما انه يمتنع ان يكون الافتقار حال العدم وذلك لان المؤثر ما يكون له اثر والعدم نفي محض فالقول باثبات التأثير حال كون الاثر عدما محضا محال وايضا فلانه مادام يكون باقيا على العدم كان باقيا على عدمه الاصلي والعدم الاصلي يمتنع استناده الى مؤثر الوجود والايجاد فاذاً مادام يكون باقيا على العدم امتنع استناده الى المؤثر واذا ثبت فساد القسمين ثبت ان القول بالتأثير محال ـ

السؤال الثاني ـ لو فرضنا ان مؤثرا يؤثر في اثر فكان اما ان يؤثر في ماهية ذلك الاثر او في وجوده او في اتصاف ماهيته بوجوده والكل باطل فكان القول بالتأثير باطلا اما بيان الحصر فلانه لولم تكن الماهية ولا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود مستندا الى المؤثر لكان ذلك الذي فرض اثرا لذلك المؤثر غنيا عن ذلك المؤثر في ماهيته وفي وجوده وفي اتصاف ماهيته بوجوده فحينئذ يكون ذلك الاثر غنيا عن ذلك المؤثر مطلقا فلا يكون اثرا له هذا خلف ـ

واما بيان فساد الاقسام فهو ان نقول انما قلنا انه لايجوز ان يكون تأثير المؤثر في ماهية الاثر وذلك لانه لو كان كون السواد سوادا بالفاعل مثلا لكان عند فرض عدم ذلك الفاعل يلزم(٢) خروج السواد عن كونه سوادا لان ما بالغير لا يبقى عند فرض عدم ذلك الغير لكن خروج السواد عن كونه سوادا محال فوجب ان لا يكون كون السواد سوادا واقعا بالفاعل واما انه لايجوز ان يكون تأثير المؤثر في الوجود لان عند تقدير عدم المؤثر يلزم ان يخرج الوجود عن كونه

١

وحودا وذلك ايضا محال كما قررناه فى الماهية واما انه لايجوز ان يكون تأثير المؤثر فى اتصاف الماهية بالوجود فذلك لوجهين ــ

الاول ــ ان اتصاف الماهية بالوجود ليس امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود اذ لو كان زائدا لكانت له ماهية وله وجود وكان اتصاف تلك الماهية بذلك الوجود زائدا عليه ولزم التسلسل ــ

الثانى ــ ان بتقدير ان تكون تلك الموصوفية امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود حصلت لها ماهية ووجود فحينئذ يعود التقسيم المذكور وهو ان المؤثر اما ان يؤثر فى ماهيته اوفى وجوده اوفى موصوفية ماهيته بوجوده والكل محال فثبت ان المؤثر لواثر لكان اما ان يؤثر فى الماهية اوفى الوجود اوفى موصوفية الماهية بالوجود والكل محال فكان القول بالتأثير محالا ــ

السؤال الثالث ــ لواثر شئ فى شئ لكان تأثير المؤثر فى الاثر اما ان يكون عين ذات المؤثر اوذات الاثر اويكون امرا ثالثا مغايرا لهما والقسمان باطلان فكان القول بالتأثير باطلا انما قلنا ان كونه مؤثرا يمتنع ان يكون عين ذات المؤثر وذات الاثر بوجوه ــ

الاول انه يمكننا ان نعقل ذات المؤثر وذات الاثر مع الشك فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى هذا الاثر مثلا نعقل الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته ونعقل هذا العالم ثم نشك فى ان المؤثر فى وجود هذا العالم هو ذلك الواجب ام واجب آخر اوشئ من معلولات واجب الوجود والمعلوم غير ما هو غير معلوم (١) فهذه المؤثرية التى هى غير معلومة مغايرة لذات المؤثر ولذات الاثر الذى هو معلوم ــ

الثانى ــ ان تأثير المؤثر فى الاثر نسبة بين ذات الاثر وذات المؤثر والنسبة بين شيئين متأخرة عن تينك الذاتين والمتأخر عن الشئ مغاير لذلك الشئ ــ

الثالث ــ وهو انا نصف ذات المؤثر بكونه مؤثرا فى ذات الاثر والموصوف مغاير للصفة ــ

الرابع ــ وهو انا نعلل الاثر لا بذات المؤثر بل بكونه مؤثرا فانا نقول انما وجد هذا

(١) مص ــ غير ما هو معلوم

الاثر

الاثر لان البارى تعالى اوجده وابدعه وخلقه ولا نقول انما وجد هذا الاثر لان البارى تعالى موجود وواجب الوجود وصدق النبى والاثبات يوجب التغاير فبطل بهذه الوجوه ان يقال كون المؤثر مؤثرا فى الشئ عبارة عن ذات المؤثر وذات الاثر وانما قلنا انه لايجوز ان تكون المؤثرية زائدة على ذات المؤثر وذات الاثر وذلك لان على هذا التقدير اما ان تكون المؤثرية امرا عدميا او ثبوتيا لاجائز ان تكون عدميا لان المؤثرية نقيض اللامؤثرية واللامؤثرية عدم محض ونفى صرف وذلك معلوم بالضرورة وعدم العدم ثبوت فكانت المؤثرية صفة ثبوتية ثم نقول هذه المؤثرية التى هى مفهوم ثبوتى وهى مغايرة لذات الاثر وذات المؤثر اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او عرضا مفتقرا الى موصوف والاول محال لوجهين ـ

الاول ـ وهو ان مؤثرية الشئ فى الشئ نعت للشئ وصفة له ولايمكن تعقلها الاصفة للشئ ونعتا له فيمتنع ان يكون جوهرا قائما بالنفس ـ

والثانى ـ ان بتقدير ان يكون جوهرا قائما بالنفس فهذا الجوهر اما ان يكون بينه وبين الاثر نسبة واضافة او لايكون فان كان الاول كان الكلام فى تلك النسبة كما فى الاول فيلزم التسلسل وان كان الثانى لم يكن بينه وبين الاثر (١) نسبة واضافة ولم يكن بينهما تعلق اصلا وكان اجنبيا بالكلية عن ذلك الاثر ولما بطل هذا القسم تعين ان المؤثرية بتقدير الثبوت وجب ان تكون صفة لذات المؤثر مفتقرة الى تلك الذات وكل ما كان مفتقرا الى غيره كان ممكنا لذاته مفتقرا فى وجوده الى مؤثر فيلزم افتقار تلك المؤثرية فى وجودها الى موجد (٢) آخر وحينئذ يعود الكلام فى تاثير المؤثر فى وجود تلك المؤثرية ويلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا انه لو فرض مؤثر يؤثر فى اثر لكان تأثيره فى ذلك الاثر اما ان يكون نفس المؤثر والاثر واما ان يكون مغايرا لهما والقسمان باطلان فكان القول بالتأثير باطلا ـ

السؤال الرابع ـ ان جواز الوجود متعلق بالطرفين اعنى الوجود والعدم فلو كان جواز الوجود يقتضى احتياج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يقتضى

---

(١) د ص ـ الا ١ ١ ٫

احتياج العدم الى المؤثر لكن احتياج العدم الى المؤثر محال لان العدم نفى محض وسلب صرف فجعله اثرا او مؤثرا محال ولان العدم مستمر من الازل الى الابد والباقى لايمكن اسناده حال بقاءه الى المؤثر فثبت انه لوكان جواز الوجود يحوج الوجود الى المؤثر لكان جواز العدم يحوج العدم الى المؤثر وثبت ان احتياج العدم الى المؤثر محال فيلزم ان يكون احتياج الوجود ايضا الى المؤثر محالا —

السؤال الخامس — لوكان الجواز علة للحاجة الى المؤثر لكان الشئ حال بقائه مفتقرا الى المؤثر وهذا محال فالقول بان الجواز علة للحاجة الى المؤثر محال —

بيان الملازمة هو ان الامكان من لوازم الماهيات الممكنة ولازم الشئ حاصل فى جميع زمان وجوده وكان الامكان حاصلا حال بقاء الممكنات فلوكان الامكان علة للحاجة الى المؤثر لزم افتقار الباقى حال بقائه الى المؤثر — وانما قلنا ان هذا محال لان هذا يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال —

لا يقال لم لايجوز ان يكون تاثير المؤثر حال بقاء الاثر فى بقائه وبقاؤه زائد على ذاته لانا نقول بقاؤه لما كان زائدا على ذاته لم يكن التأثير فى بقائه تاثيرا فى ذاته لكنا بينا ان ذاته من حيث هى هى ممكنة فى الزمان الثانى فلو كان الامكان علة للحاجة الى المؤثر لكانت ذاته من حيث هى هى محتاجة فى الزمان الثانى الى المؤثر وذلك محال لانه يقتضى تحصيل الحاصل وتكوين الكائن وهو غير معقول فوجب القطع بان الامكان ليس علة للحاجة الى المؤثر —

لايقال لم لايجوز ان يقال الامكان علة للحاجة الى المؤثر بشرط الحدوث وهذا الشرط غير حاصل حال البقاء فلم يلزم تحقق الاحتياج حال البقاء —

لانا نقول — انا بينا فى ما تقدم ان الحدوث لايمكن ان يكون علة للحاجة ولاجزءا لهذه العلة ولاشرطا لها فسقط قولكم —

السؤال السادس — لاشك انا نشاهد حدوث صور واعراض فى هذا العالم فلو كان الحدوث والامكان علة للحاجة الى المؤثر فيها فالمؤثر فيها اما ان يكون قديما او حادثا والقسمان باطلان فبطل القول بالمؤثر — وانما قلنا انه لايجوز ان يكون المؤثر

فيها

فيها قديما لان تأثير ذلك المؤثر القديم فيها اما ان يكون موقوفا على شرط حادث او لايكون كذلك فان كان الاول عاد التقسيم الاول فيه فيلزم ان يكون حدوث ذلك الشرط الحادث لاجل حدوث شرط آخر ولزم التسلسل وان كان الثانى لزم اختصاص حدوث هذا الحادث بهذا الوقت دون ما قبله (١) لا لامر اصلا والبتة فكان هذا قولا بوقوع الجائز لاعن سبب ولاعن مرجح وهذا يبطل القول بافتقار الجائز الى المرجح ــ

واما قلنا انه لايجوز ان يكون المؤثر فى حدوث هذه الحوادث فى هذا الوقت امرا حادثا لان الكلام يعود فيه ويلزم التسلسل وحصول اسباب ومسببات لانهاية لها دفعة واحدة وذلك يبطل القول باثبات واجب الوجود ــ

السؤال السابع ــ وهو ان نقول جملة ما حدث (٢) فى هذا الوقت اما ان يكون له مؤثر اولايكون فان لم يكن له مؤثر فقد حدث الحادث لاعن مؤثر وذلك يبطل القول بافتقار الممكن والمحدث الى المؤثر واما ان كان لها مؤثر فالمؤثر فيها اما ان يكون حادثا او قديما ويمتنع ان يكون حادثا لان المؤثر فى الشيء مغاير للاثر فلو كان المؤثر فى جملة الحوادث حادثا لكان ذلك الحادث مغاير الجملة الحوادث وذلك محال لان كل ما كان حادثا كان داخلا فى جملة الحوادث وفى مجموعها ويمتنع ان يكون المؤثر فيها قديما لان ذلك القديم قبل ايجاد هذه الحوادث لم يكن موجدا لها ولامرجحا لها من العدم الى الوجود والآن صار موجدا لها ومرجحا لها من العدم الى الوجود فيكون موجدية هذا الموجد لها حكما حادثا متجددا فحينئذ يعود ماذكرنا من تعليل جملة الحوادث لشيء حادث وذلك محال على ما بيناه وايضا فلو افتقر الحادث الى المؤثر لافتقرت هذه الموجدية الحادثة الى المؤثر فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان وبتقدير القول بهما يبطل الطريق الى اثبات الصانع واذا كان كذلك وجب ان تكون تلك الموجدية المتجددة غنية عن المؤثر وذلك يوجب القطع باستغناء الممكن المحدث (٣) عن المؤثر ــ

---

(١) ر ــ ما قبله وما بعده (٢) مص ــ صدر (٣) ر ــ الحادث ــ

الحواب عن السؤ ال الاول ـ لم لا يجوز ان يقال تأ ثيرالمؤ ثر فى الوجود يحصل مع الوجود لا قبله ولا بعده وقول السائل هذا يقتضى ايجاد الموجود وهو محال جوابه ان ايجاد موجود كان موجودا قبل ذلك الايجاد محال واما ايجاد موجود ما كان موجودا قبل ذلك الايجاد وانما حصل حال ذلك الايجاد فلم قلتم بانه محال ـ

والحواب عن السؤ ال الثانى ـ انه لو وقعت الشكوك والشبهات فى تأ ثير شئ فى شئ لامتنع تجدد شئ وحدوثه لكنه لا شك ولا شبهة فى تجدد الحوادث والصور والاعراض وما ذكرتموه من التقسيم قائم ههنا بعينه وذلك لانه لو تجدد امر اوحدث امر لكان المتجدد اما الماهية اوالوجود اوموصوفية الماهية بالوجود والكل محال فوجب ان لايحصل التجدد اصلا ـ

واما قلنا انه يمتنع تجدد الماهية لانه يلزم ان يقال السواد ما كان سوادا ثم انقلب سوادا وذلك يقتضى انقلاب الماهية والحقيقة وذلك محال ـ

واما قلنا انه يمتنع تجدد الوجود لانه يقتضى ان يقال الوجود ما كان وجودا ثم انقلب وجودا وذلك يقتضي انقلاب الماهية واما قلنا انه يمتنع تجدد موصوفية الماهية بالوجود لان هذه الموصوفية ان لم تكن امرا زائدا على الماهية وعلى الوجود امتنع القول بانها هي المتجددة وان كان امرا زائدا فالمتجدد اما ماهيتها اووجودها ويعود التقسيم المذكور فثبت ان ما ذكرتم من التقسيم يمنع من القول بالتجدد والحدوث ولما كان ذلك مشاهدا محسوسا علمنا ان ماذكرتم من التقسيم باطل ـ

والحواب عن السؤ ال الثالث ـ ان ذلك التقسيم ايضا قائم فيما عرف فساده بالضرورة وذلك لانه يقال لو حصل شئ فى هذه الساعة لكان حصوله فى هذه الساعة اما ان يكون حصوله نفس ذاته اوزائدا على ذاته والقسمان باطلان فبطل القول بحصوله فى هذه الساعة وانما قلنا انه لايجوز ان يكون حصول هذه السماء وحصول هذه الارض فى هذه الساعة نفس ذات السماء ونفس ذات الارض لوجوه ـ

احدها انه يمكننا ان نعقل ذات السماء وذات الارض مع الشك فى حصولها فى

هذه

هده الساعة ـ

والثانى ان حصولها فى هده الساعة نسبة لتيبك الداتين(١) الى هده الساعة والنسبة بين الشيئين مغائرة لها ـ

والثالث ان دات السماء والارض لو كانتا نفس حصولها فى هده الساعة فهى الساعة الثانية لم يبق حصولها فى الساعة الاولى فوجب ان لا تبقى داتهما فى الساعة الثانية فان التزموا دلك وقالوا الاجسام محدثة حالا بعد حال الزمناهم فى واجب الوجود وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون حصول السماء والارض فى هده الساعة زائدا على الدات لان دلك الزائد يكون حاصلا لامحالة فى هده الساعة فيكون حصول دلك الزائد فى هده الساعة زائدا عليه ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان ما دكروه من التقسيم حاصل فى هدا المقام الدى عرف بطلانه بالضرورة فوجب الجزم ببطلان هدا التقسيم ـ

والجواب عن السؤال الرابع ـ انه لا نزاع فى ان الامكان متعلق بطرفى الوجود والعدم الا ان رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر فى الوجود ورجحان العدم يكون لعدم ما يؤثر فى الوجود وهدا هو الكلام المشهور من ان علة العدم هى عدم العلة ـ

والجواب عن السؤال الخامس ـ ان عندنا الدات الممكنة حال البقاء تفتقر الى المبقى لا بمعنى ان المبقى يعطيه حال البقاء وجودا آخر بل بمعنى انه يدوم دلك الوجود لدوام دلك المؤثر الاول فلم قلتم بان دلك محال ـ

والجواب عن السؤال السادس ـ وهو ان دلك الاشكال انما يعظم ادا قلنا المؤثر فى حدوث الحوادث هو العلة الموجبة بالدات اما ادا قلنا انه فاعل مختار اندفع الاشكال لامحالة ـ

والجواب عن السؤال السابع ـ ان تأثير الشئ فى الشئ نسبة مخصوصة بينهما وقد بينا ان هده النسبة لا وجود لها فى الاعيان فلم يلزم وقوع التغير فى المؤثر فهدا هو الكلام فى هده المقدمة مع انه ليس لاحد من المتقدمين ولا من المتأخرين

(١) فى ـ تلك الدوات ـ

حوص فيها بالتقرير والاشكال وبالله التوفيق ـ

المقدمة الثالثة ـ من مقدمات برهان اثبات واجب الوجود في الدور والدور هو ان يحصل موجودان ممكنان ويكون كل واحد منهما علة لوجود الآخر ـ ومن الناس من احتج على فساد ذلك بان قال المؤثر متقدم على الاثر بالذات فلو كان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منها متقدما بالذات على الآخر فكان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم كون كل واحد منهما مقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال لانه من حيث انه متقدم يقتضي ان يكون موجودا قبل ومن حيث انه متأخر يقتضي ان لايكون موجودا قبل وهذا يقتضي ان يكون موجودا قبل وان لايكون موجودا قبل فيلزم اجتماع العدم والوجود في الشئ الواحد من الوجه الواحد وهو محال ـ

واعلم ان هذه الحجة مبنية على مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الذاتي فنقول ليس المراد من هذا التقدم التقدم بالزمان لانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان تقدم المؤثر على الاثر لايجب ان يكون بالزمان لان حركة الاصبع علة لحركة الخاتم مع ان هاتين الحركتين يحصلان معا ولاتقدم لاحدهما على الاخرى بالزمان البتة ـ واذا بطل القول بان المؤثر يجب تقدمه على الاثر بالزمان فنقول ان عنيت بقولك المؤثر متقدم على الاثر بالذات كون المؤثر مؤثرا في الاثر رجع حاصل هذا التقدم الى التأثير فقولك لوكان كل واحد منهما مؤثرا في الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر مقدمة باطلة لان تاليها عين مقدمها من غير فرق وليس فيها الا تبديل عبارة بعبارة فان كان القول بكون كل واحد منهما مؤثرا في الآخر معلوم البطلان بالضرورة لم يكن في ذكر هذا الكلام فائدة ولا اليه حاجة وان لم يكن معلوم البطلان بالضرورة لم يكن تغيير العبارة مفيدا البتة واما ان كان المراد من قوله المؤثر متقدم بالذات على الاثر امرا آخر مغائرا للتقدم بالزمان ومغائراً لنفس (١) هذا التأثير فذلك التقدم لا بد من افادة تصوره ثم من اقامة الدليل

---

(١) مص ـ لتغير ـ

على ثبوته فان كل واحد من المقاييس مما عملوا عن تلخيصه وتحصيله الى الآن ـ

والاولى فى ابطال الدور ان يقال المعلول مفتقر الى العلة فلو كان كل واحد منهما معلولا للآخر لكان كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر فكان كل واحد منهما مفتقرا الى المفتقر الى نفسه فيلزم كون كل واحد منهما مفتقرا الى نفسه وذلك محال لان الافتقار الى الشئ اضافة بين المفتقر والمفتقر اليه والاضافة لاتعقل الابين الشيئين ـ

فان قال قائل المضافان كل واحد منهما علة لوجود الآخر وذلك لانه يلزم من فرض وجود ايهما كان وجود الآخر قطعا ومن فرض عدم ايهما كان عدم الآخر قطعا فوجب كون كل واحد منهما علة لوجود الآخر ـ

والجواب ـ ان قلنا ان الاضافات لاوجود لها فى الاعيان فقد زال السؤال وان قلنا ان لها وجودا فى الاعيان قلنا الملازمة بينهما معللة بوحدة السبب ـ

المقدمة الرابعة ـ من مقدمات برهان اثبات العلم بواجب الوجود ابطال التسلسل واعلم انا قبل الخوض فى تقرير هذا المطلوب نفتقر الى تقديم مقدمة وهى ان العلة المؤثرة لابد وان تكون موجودة حال وجود المعلول والدليل عليه انه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول تكون العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فحينئذ يكون حصول ذلك المعلول لا لاجل وجود تلك العلة وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف ـ

لا يقال لم لا يجوز ان يقال العلة فى حال وجودها توجب وجود المعلول بعد انقضاء العلة وعلى هذا التقدير يكون وجود المعلول معللا بتلك العلة التى كانت موجودة قبل ذلك ـ

لانا نقول ـ القول بان هذه العلة اوجبت فى هذه الساعة حصول المعلول غدا قول باطل وذلك لان هذه العلة لما صدق عليها فى هذه الساعة انها اوجبت ذلك المعلول فايجاب ذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن حدوث ذلك المعلول او عن

شئ آخر يترتب عليه حدوث ذلك المعلول فان كان الاول لزم حدوث ذلك المعلول فى هذه الساعة لا بعده وذلك لانه لما صدق على تلك العلة انها اوجبت فى هذه الساعة ذلك المعلول وهذا الايجاب عبارة عن حدوث ذلك المعلول ولما (١) وجد ذلك الايجاب فى هذه الساعة لزم حصول ذلك المعلول فى هذه الساعة فالقول بان ذلك المعلول يحصل لا فى هذه الساعة بل فى الساعة الثانية قول يناقض الكلام الاول — واما ان قلنا بان ايجاب العلة لذلك المعلول عبارة عن امر مغاير لذلك المعلول و يترتب عليه ذلك المعلول فهذا باطل لان ذلك المغاير لا بد وان يصدق عليه انه يوجب فى هذه الساعة ذلك المعلول فى الساعة الثانية فيكون ايجابه لذلك المعلول زائدا على ذاته ويلزم التسلسل فى الايجابات وكل ذلك محال فثبت بما ذكرنا ان المؤثر التام لابد وان يوجد الأثر معه —

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول — البرهان على ابطال التسلسل من ثلاثة اوجه —

البرهان الاول — لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير نهاية لكانت باسرها موجودة فى الحال بناء على المقدمة التى قررناها من ان العلة والمعلول يوجدان معا واذا كان كذلك فنقول مجموع تلك الاسباب والمسببات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من احاده وكل واحد من احاد هذا المجموع ممكن لذاته والمفتقر الى الممكن لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته وكل واحد من احاده ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب مجموعيته وبحسب كل واحد من آحاد مجموعيته الى مؤثر مغاير له وكل ما كان مغايرا لمجموع الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته كان واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المطلوب —

البرهان الثانى — لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر فلذلك المجموع مؤثر فالمؤثر فى ذلك المجموع اما ان يكون هو نفس ذلك المجموع

(١) مص فلما — اوشئ

او شيءٌ من الامور الداخلة عليه او شيءٌ من الامور الخارجة عنه لا جائز ان يكون للمؤثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشيءٌ مؤثرا في نفسه ولا جائز ان يكون المؤثر فيه شيئا من الامور الداخلة فيه لان كل ما كان مؤثرا في وجود مركب وجب كونه مؤثرا في جميع افراد ذلك المركب وذلك الفرد الذي جعلناه علة لذلك المركب لما كان احد افراد ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلة نفسه والاول باطل لامتناع كون الشيءٌ علة لنفسه والثاني باطل لامتناع الدور ولما بطل ان تكون علة ذلك المجموع نفسه او فردا من الافراد الداخلة فيه وجب ان تكون علته امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا لذاته فثبت وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المطلوب ــ

البرهان الثالث ــ لو تسلسلت الاسباب والمسببات لا الى نهاية فعلى هذا التقدير الاثر الاخير موجود الا ان الخصم يقول المؤثر الاول غير موجود فلنأخذ من هذا الاثر الاخير لا الى بداية جملة واحدة ولنأخذ ايضا من المرتبة الخامسة من مراتب الآثار لا الى بداءة جملة اخرى فلابد وان تكون الجملة الاولى ازيد من الجملة الثانية باربع مراتب ثم لنطبق هذا الطرف الاخير من جانب الآثار على الطرف الاخير من هاتين الجملتين ومعنى هذا التطبيق ان الاول من هذه الجملة مقابل بالاول من تلك الجملة والثاني من هذه بالثاني من تلك الجملة فاما ان يتقابل كل واحد من احاد الجملة الزائدة بواحد من احاد الجملة الناقصة لا الى بداية فيكون الكل مثل البعض وذلك محال واما ان تنقطع الجملة الناقصة من الطرف الاخير فتكون الجملة الناقصة متناهية من ذلك الطرف والزائدة زادت عليها باربعة فتكون الجملة الزائدة ايضا متناهية من ذلك الطرف فيكون للأسباب والمسببات في سلسلة التصاعد طرف ومبدأ وذلك يمنع من القول بانه لا نهاية لها ثم ذلك الطرف ان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر آخر فلم يكن طرفا هذا خلف وان كان واجبا لذاته

فذلك هو المطلوب ـ

واذا ظهرت هذه المقدمات فلنرجع الى اصل البرهان المذكور على وجود اثبات واجب الوجود وهو انه لاشك فى وجود الموجودات وكل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فان حصل فى الموجودات موجود واجب لذاته فذلك هو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا افتقر الى مؤثر والدور والتسلسل باطلان فلابد من الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته وذلك هو المطلوب ـ

البرهان الثانى

فى اثبات واجب الوجود لذاته

الاستدلال عليه بامكان الصفات وتقريره ان نقول الاجسام متساوية فى الماهية والحقيقة ومتى كان الامر كذلك كان كل صفة اتصف بها جسم امكن اتصاف سائر الاجسام بها ومتى كان الامر كذلك افتقر كل واحد من الاجسام فى اتصافه بصفته المخصوصة الى مخصص ومرجح فهذا البرهان مبنى على ثلث مقدمات ـ

المقدمة الاولى ـ الاجسام متساوية فى تمام الماهية واجود ما يمكن ان يذكر فى هذا الباب ان الجسم يمكن تقسيمه الى الفلكى والى العنصرى والى الكثيف والى اللطيف ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا فيه بين الاقسام فاذاً كونه جسما قدر مشترك فيه بين اللطيف والكثيف والفلك والعنصر والحار والبارد وهذا الذى وقع الامتياز فيه هو صفات الجسم فثبت ان الاجسام متساوية فى ذواتها وحقائقها والاختلاف الحاصل بينها ليس الا فى صفاتها واعراضها وفى هذا المقام ابحاث غامضة عميقة لا تليق بهذا المختصر ـ

المقدمة الثانية ـ وهى ان الاجسام لما كانت متماثلة فى ذواتها وحقائقها وجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر وذلك لان قابلية هذا العرض ان كانت من لوازم تلك الماهية فاذا حصلت تلك الماهية لزم حصول تلك القابلية فوجب ان يصح على كل واحد منها ماصح على واحد منها وان لم يكن

من لوازمها كان من عوارضها فيعود الكلام فى قابلية تلك القابلية فان كانت ايضا من العوارض يلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابليه لازمة لتلك الماهيه وحينئذ يحصل المطلوب ـ

فان قال قائل ـ افراد النوع الواحد وان كانت متساوية فى ماهية ذلك النوع لكنها غير متساوية فى كون كل واحد منها (١) غير ذلك الشخص وذلك المعين وذلك لان تعين هذا ان كان حاصلا لذاك فهذا هو عين ذاك فلم يكن مغايرا له فثبت ان تعين كل واحد من الافراد غير حاصل للفرد الآخر ـ

واذا ثبت هذا فقول لم لايجوز ان يكون ذلك التعين شرطا لتلك القابلية فى هذا الفرد اويكون تعين الفرد الآخر مانعا من هذه القابلية واذا كان الامر كذلك لم يلزم ان يصح على كل واحد من افراد النوع الواحد ما صح على فرد من افراده ـ

الجواب ـ اما على قول من يقول التعين امر عدمى فالسؤال ساقط واما عند من يقول انه امر ثبوتى فجوابه ان ذلك التعين ليس من لوازم تلك الماهية والا لزم ان يكون ذلك النوع فى ذلك الشخص لكنه ليس الامر كذلك لان هذا الكلام مفروض فى نوع حصل له افراد كثيرة بالفعل فاذاً ذلك التعين الذى به صار ذلك الشخص ذلك المعين امر غير لازم لتلك الماهية فهو عارض جائز الزوال وكل ما كان عارضا لذلك الشخص بسبب ذلك التعين وجب ايضا ان يكون جائز الزوال وذلك يقتضى ان يكون اتصاف كل واحد من الاجسام بما اتصف به امرا ممكنا جائزا وعند هذا ظهر ان كل ما صح على العناصر فبأنه صح على الافلاك فكان الخرق والالتئام والفطور والانشقاق جائزا على الافلاك وكما يمكن انقلاب الارض ماءً والماء هواءً والهواء نارا فكذلك يمكن انقلاب الفلك ارضا والارض فلكا وكما يمكن كون الفلك محيطا بالارض والارض مركزا فكذلك يمكن انقلاب كون الارض محيطا والفلك مركزا وهذه المقدمة كما انها عظيمة المنفعة فى معرفة المبدأ فهى ايضا عظيمة المنفعة فى معرفة

للمعاد وتصحيح ما ورد فى القرآن من احوال القيامة ـ

المقدمة الثالثة ـ وهى ان كل جسم يوجد فلا بدله من حيز معين ولا بدله من شكل معين ولا بدوان يكون صلبا اورخوا وقد دللنا على ان اختصاص كل واحد من الاجسام بصفته المعينة لا بدوان يكون من الجائزات ولا بد للجائز من مرجح ومخصص فثبت بهذا افتقار جميع الاجسام فى احيازها وصفاتها الى مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح ان كان جسما افتقر هو ايضا فى حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة الى مخصص ومرجح ثم ذلك المرجح الى مخصص ومرجح وذلك يفضى الى التسلسل وهو محال كما سبق فثبت افتقار جميع الاجسام فى جميع صفاتها الى موجود ليس بجسم ولا بجسمانى فاذا اردنا ان نبين ان ذلك الموجود واجب الوجود لذاته رجعنا الى بعض ما ذكرناه فى البرهان الاول ـ

البرهان الثالث

فى اثبات العلم بالصانع تعالى

الاستدلال عليه بحدوث الجواهر والاجسام وتقريره ـ ثبت ان الاجسام محدثة وكل محدث فله محدث فالاجسام مفتقرة الى المحدث اما بيان ان الاجسام محدثة فقد تقدم واما بيان ان كل محدث فله محدث فللناس ههنا طريقان ـ

الاول ان كل محدث فهو جائز الوجود لذاته وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر الى المؤثر وانما قلنا ان كل ما كان محدثا فهو جائز الوجود لذاته وذلك لان كل ما كان محدثا فقد كان قبل وجوده معدوما ولولم تكن ماهيته قابلة للعدم لما كان معدوما وايضا كل محدث فانه بعد حدوثه موصوف بالوجود ولولم تكن ماهيته قابلة للوجود لما كان كذلك فثبت ان كل ما كان محدثا فان ماهيته قابلة للعدم وقابلة للوجود ولا معنى للممكن الا ذلك فثبت ان كل محدث فانه ممكن الوجود والعدم لذاته اما ان كل ممكن فانه مفتقر الى المؤثر فلما مر تقريره فى البرهان الاول وبالله التوفيق ـ

فان قيل لم لايجوز ان يقال انه كان معدوما ثم انقلب فى ذلك الوقت المعين (١) واجبا لذاته والذى يدل على ان هذا الذى ذكرناه محتمل وجوه ـ

الاول ان العرض عندكم فى الوقت الثانى مستحيل البقاء واذا كان كذلك فوجوده فى الوقت الاول جائز الوجود ثم ان عدمه فى الوقت الثانى واجب لذاته فاذا عقل ان يكون عدمه بعد وجوده عدما واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لايصير معدوما فلم لايجوز ان يصير وجوده بعد عدمه واجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لايصير موجودا ـ

الثانى وهو ان هذا الآن الذى هو آخر الماضى واول المستقبل كما وجد يمتنع بقاؤه لان الحاضر لايعقل (٢) ان يكون هو عين المستقبل فاذاً هذا الآن واجب التحدد حين حدث وواجب الفناء بعد ذلك فاذا عقل هذا فى الآنات التى هى اجزاء الزمان فلم لايعقل مثله فى جميع الحوادث ـ

الثالث ـ العالم بشرط كونه مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا يمتنع حصوله فى الازل لان الجمع بين النقيضين محال ثم فى ما لايزال حدث ذلك الامكان وحدوث ذلك الامكان ليس بالفاعل لان كل ما كان حصوله بالفاعل كان ممتنع الحصول عند فرض عدم الفاعل وصحة وجود العالم فى لايزال حاصلة سواء حصل الفاعل اولم يحصل فعلمنا انه حدثت هذه الصحة لا بالفاعل بل لذاته فثبت ان حدوث الشيء لذاته معقول سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان كل محدث ممكن لذاته لكنه معارض بوجوه دالة على ان القول بوجود شيء ممكن الوجود محال ـ

الحجة الاولى ـ انا اما ان نقول الوجود نفس الماهية واما ان نقول الوجود غير الماهية وعلى كل واحد من القولين فالقول بالامكان والجواز غير معقول اما على القول بان الوجود نفس الماهية فقول الامكان غير معقول وذلك لان الشئ الموصوف بالامكان هو الذى يجوز ان يكون موجودا ويجوز ان يكون معدوما والحكم بجواز الوجود والعدم على تلك الماهية يستدعى جواز كون تلك الماهية مقارنة للوجود ومقارنة للعدم ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال الوجود هو نفس

---

(١) مص ـ معينا واجبا ـ (٢) مص ـ يمتنع

الماهية واما على القول بان الوجود غير الماهية فلان على هذا التقدير اما ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية او الوجود او كون الماهية موصوفة بالوجود والكل محال واما انه لايجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الماهية لان كل ما كان ممكن الثبوت لم يمتنع تقرره مع عدم ذلك الشيء فلو قلنا السواد يمكن ان يكون سوادا كان معناه السواد يمكن ان يحكم عليه بانه سواد ومعلوم ان ذلك محال لانه يقتضي ان يكون حال كونه سوادا محكوما عليه بانه غير سواد وذلك محال ــ واما انه لايجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو الوجود لانه يرجع حاصله الى ان الوجود يمكن ان لا يكون وجودا وهذا محال باطل ايضا ــ

واما انه لايجوز ان يكون الموصوف بالامكان هو موصوفية الماهية بالوجود لان الذي ذكرناه في الماهية وفي الوجود عائد بعينه في موصوفية الماهية بالوجود فثبت ان القول بامكان الوجود غير معقول سواء قلنا الوجود عين الماهيه او قلنا انه غيرها ــ

الحجة الثانية ــ انا لو فرضنا شيئا من الاشياء ممكن الوجود لكان ذلك الامكان اما ان يكون موجودا او معدوما لاجائز ان يكون موجودا للوجوه الكثيرة التي ذكرناها في الجواب عن شبه الفلاسفة في قدم الاجسام ولاجائز ان يكون معدوما لان الشيء بتقدير ان يكون ممكن الوجود كان موصوفا في نفسه بالامكان وذلك الامكان رافع للامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوت فوجب ان يكون الامكان امرا ثبوتيا ولما كان القول بكون الشيء ممكن الوجود يقتضي ان يكون الامكان اما ان يكون وصفا سلبيا او وصفا وجوديا وكان القسمان باطلين فكان القول بكون الشيء ممكن الوجود باطلا ــ

الحجة الثالثة ــ انا اذا قلنا الشيء يجوز ان يكون موجودا ويجوز ان يكون معدوما يقتضي تقرر ذلك الشيء حال وصفه بكونه معدوما وهذا يقتضي كون المعدوم شيئا وانتم لاتقولون به ــ

وايضا القائل بان المعدوم شيء لايمكنه القول بالامكان وذلك لان الامكان على

هذا التقدير اما ان يكون وصفا للماهية اووصفا للوجود لاجائز ان يكون وصفا للماهية لان الماهية يستحيل عليها الانقلاب والتغير فلايعقل كون الامكان وصفالها ولاجائز ان يكون وصفا للوجود لان الموجود قبل تجدده وحدوثه ماكان ثابتا ولامتعينا والامكان عندكم ثابت قبل الحدوث واذا كان كذلك امتنع القول بجعل الامكان صفة للوجود —

الجواب — مرادنا من الامكان هوكون الشئ بحيث يجوزان يستمر على ماكان عليه قبل ذلك ويجوزان لايبقى على ماكان عليه قبل ذلك واذا ظهر مرادنا من لفظ الامكان زالت الشبهات المذكورة —

واذا عرفت هذا فنقول بقاؤه على ماكان عليه قبل ذلك غير ممتنع وعدم بقائه ايضا على ماكان عليه قبل ذلك غير ممتنع ايضا ولما جاز الامران امتنع رجحان احدهما على الآخر الا لمرجح الا انه بقى عليه ان يقال لم لايجوزان يكون محدث الاجسام محدثا وان كان قديما ولكنه جائز الوجود لداته الاان الوجود كان به اولى وعند هذا نفتقر فى بيان كونه تعالى واجب الوجود لذاته الى الرجوع الى ما ذكرناه فى البرهان الاول —

الطريق الثانى — فى تقرير هذا البرهان ان نقول الاجسام محدثة وكل محدث فهو محتاج الى المحدث من غير تعرض لكون ذلك المحدث جائزا اوواجبا واكثر مشايخ المتكلمين كانوا معولين على هذه الطريقة ثم لهؤلاء طريقان —

الاول — الذين قالوا العلم باحتياج المحدث الى المؤثر علم ضرورى قالوا والذى يدل عليه ان كل من رأى بناء رفيعا وقصرا مشيدا اضطر الى العلم بان له بانيا وصانعا حتى ان من جوز حدوث ذلك البناء لا عن فاعل وبان كان محكوما عليه بالجنون فعلمنا ان هذه المقدمة بديهية —

والثانى — الذين قالوا بان هذه المقدمة استدلالية وهم اكثر شيوخ المعتزلة كابى على وابى هاشم وطريقهم هوانهم يثبتون كون العبد موجدا لافعال نفسه ثم يثبتون ان افعالنا انما افتقرت الينا لانها حدثت بعدان كانت معدومة وعند هذا يظهر

ان الحدوث علة للافتقار الى المحدث فالعالم لما كان محدثا وجب افتقاره الى الفاعل وعلى تمسكهم بهذا القياس سؤالات صعبة ـ

اولها ـ انا لانسلم ان الواحد منا محدث لافعال نفسه وسيأتی تقريره ان شاء الله تعالى فی مسئلة خلق الافعال ولم لا يجوز ان يقال ان افعالنا تحدث عند قصودنا ودواعينا لا بقدرتنا ولا عيننا بل على سبيل الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق محال فليذكروا ذلك ابتداء فی حدوث العالم حتى يدل حدوث العالم على وجود الفاعل من غير حاجة الى ذكر هذا القياس ـ

وثانيها ـ هب ان افعالنا واقعة بقدرتنا لكن لانسلم ان علة الحاجة هی الحدوث ودليله الوجوه الكثيرة التی قدمناها فی ان الحدوث لايمكن ان يكون علة للحاجة ولا جزءا لهذه العلة ولا شرطا لها ـ

وثالثها ـ هب ان حدوثها علة لحاجتها الينا لكن لم لا يجوز ان يكون العلة هو ذلك الحدوث اعنی ماهية الحدوث بشرط اضافتها الى تلك الافعال الخاصة والعالم وان حصل فيه الحدوث لكن لم يحصل فيه ذلك الشرط الخاص فلا يلزم ان يحصل فيه الحاجة الى الفاعل ـ

البرهان الرابع فی اثبات الصانع (١) ـ الاستدلال بحدوث الصفات والعلماء حصروا ذلك فی نوعين دلائل الانفس ودلائل الآفاق اما دلائل الانفس فهی الاستدلال بتكون الانسان من النطفة والله تعالى ذكر هذه الدلالة فی القرآن العظيم فی آيات كثيرة وتقريرها ان نقول النطفة جسم متشابه الاجزاء فی الصورة والشكل فاما ان يقال انها متشابهة الاجزاء فی الحقيقة اوليست كذلك وذلك لان الاطباء يقولون ان عند استيلاء حرارة الشهوة على البدن يحصل ذوبان لجملة الاعضاء فبعضها ينفصل من ذوبان العظم وبعضها من ذوبان اللحم وبعضها من ذوبان العين وبعضها من ذوبان القلب فهو وان كان متشابه الحقيقة والصورة (٢) فی الحس الا انه مختلف الطبيعة فی الحقيقة فالعظم يتولد مما ذاب من العظم والعصب

---

(١) ر ـ فی اثبات العلم بالصانع (٢) مص ـ متشابه الصورة والصفة ـ

يتولد

يتولد عادات من العصب وعلى هذا القياس جميع الأعضاء ـ

اذا عرفت هذا فنقول ان كانت النطفة جسما متشابه الاجزاء فى الحقيقة فنقول لاشك ان تأثير حرارة الرحم فى المزاج وتأثير قوى الكواكب بالنسبة اليه على السوية ومهما كان تأثير المؤثر متشابها وتأثير اجزاء القابل فى الماهية والطبيعة متشابهة وجب ان يكون الاثر متشابها ولهذا السبب فان الفلاسفة قالوا شكل البسيط هو الكرة قالوا لان قوة الطبيعة فى البسيط واحدة والقابل متشابه فوجب ان يكون الشكل شكلا متشابها وهو الكرة ولما دل الحس على كون البدن مركبا من اعضاء مختلفة فى الكية والكمية والشكل والطبيعة والخاصية لزم القطع بان المؤثر فى تخليقها ليس هو الطبيعة ولا قوى الكواكب بل صانع حكيم مدبر بالقدرة والاختيار ـ اما على قول من يقول النطفة وان كان جسما متشابه الاجزاء فى الصورة لكنها مختلفة الاجزاء فى الطبيعة ـ

فنقول ـ ان كل مركب لابد وان يكون مركبا عن اجزاء كل واحد منها يكون بسيطا فى نفس الامر وفى الحقيقة واذا كان كذلك فكل واحد من تلك الاجزاء يكون قابلا متشابه الاجزاء فى الحقيقة وتكون للقوة الطبيعية الفاعلة فيها قوة واحدة ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء على شكل الكرة فوجب ان تكون بدن الانسان على صورة شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ومعلوم ان الامر ليس كذلك وايضا فالنطفة رطوبة رقيقه ومتى كان كذلك فانه لا يحفظ ترتيب الاجزاء ولا نسبة بعضها الى بعض فالجزء الذى يحصل من دونان الرأس قد يصير اسفل والجزء الذى يحصل من دونان القلب قد يصير فوق وكان يجب ان لايبقى ترتيب الاعضاء ووضعها على نسبة واحدة فى الاكثر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان اخلاق كل واحد من هذه الاعضاء وبناءها على ترتيبها بتخليق قادر حكيم الاانه بقى ههنا ان يقال لم لايجوز ان يقال انما حصلت بتخليق بعض الملائكه او بتخليق الكواكب فانها احياء ناطقة فاعلة مختارة وعند ذلك لابد من الرجوع الى البراهين المتقدمة ـ

اما دلائل الآفاق - فبعضها سماوية عنصرية ومجامعها الاستدلال باحوال الحيوان والنبات والمعادن والآثار العلوية وبعضها علوية فلكية ومجامعها الاستدلال باحوال الافلاك والكواكب والاستقصاء في هذا النوع من الدلائل مذكور في القرآن العظيم مشروح في كتابنا المسمى - باسرار التنزيل وانوار التأويل -

المسئلة الرابعة

في ان الله تعالى قديم ازلى باق سرمدى

اعلم انا لما دللنا في المسئلة الثالثة على وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته وكل ما كان واجب الوجود لذاته فان حقيقته لا تقبل العدم اصلا وكل ما كان كذلك فانه يجب ان يكون قديما ازليا باقيا ابديا فعلى هذا لا نحتاج بعد ذلك الى اقامة الدلالة على كونه تعالى ابديا ازليا الا ان المتكلمين الذين كانوا قبلنا لم يذكروا تلك الطريقة في اثبات واجب الوجود لا جرم كانوا معولين في اثبات كونه تعالى ازليا ابديا على وجوه اخر فنحن اردنا ان نشرك بايراد تلك الوجوه ايضا -

واعلم ان مشايخ المتكلمين لما اقاموا الدلالة على افتقار العالم الى صانع قالوا صانع العالم لو كان محدثا لافتقر الى محدث آخر ولزم التسلسل وهو محال فوجب القول بان صانع العالم قديم -

فان قيل الاشكال على هذا الاستدلال من وجوه -

الاول - لم لا يجوز ان يقال خالق هذا العالم المحسوس شئ محدث وخالق ذلك المحدث شئ قديم وعلى هذا التقدير يكون صانع العالم محدثا ولا يلزم التسلسل ايضا وهذا هو قول المفوضة واصحاب الوسائط الا ترى ان الفلاسفة يقولون مدبر ما تحت كرة القمر هو العقل الفعال وهذا العقل الفعال معلول عقل آخر وذلك العقل معلول عقل آخر الى عشر مراتب واكثر ثم ذلك العقل الاول معلول وجود الله تعالى وعند المفوضة الاله الاكبر خلق السيارات السبع وفوض تدبير هذا

هذا العالم اليها واذا كان هذا الاحتمال قائما فلابد من ابطاله ـ

السؤال الثاني ـ ان كل موجودين يفرضان فلابد وان يكونا اما معا او يكون احدهما سابقا على الآخر فان كانا معا لزم ان يكونا قديمين اومحدثين لكنكم تقولون الاله قديم والعالم محدث وان كان احدهما قبل الآخر فتقدم احدهما على الآخر اما ان يكون بمقدار متناه اوغير متناه فان كان بمقدار متناه كان كل واحد منهما محدثا وذلك محال وان كان بمقدار غير متناه فذلك محال لوجوه ـ

الاول ـ انه على هذا التقدير قد يكون انقضاء قبل اليوم مدة غيرمتناهية وانقضاء مالانهاية له غير معقول ـ

الثاني ـ انه ان كان يتوقف حصول اليوم على ان يمضي قبله مالانهاية له وانقضاء غير المتناهي محال والموقوف على المحال محال فوجب ان يمتنع حصول اليوم وحيث حصل اليوم علمنا ان المقضي متناه لاغير متناه ـ

الثالث ـ ان المقضي من زمان الطوفان الى الازل اقل من المقضي من زماننا هذا الى الازل فاذا طبقنا بين هاتين الجملتين من هذين الطرفين اللذين يلياننا وجب ان يظهر التفاوت من طرف الازل والا لكان الناقص مثل الكامل فتكون المدة المنقضية متناهية فيكون تقدم الله تعالى على العالم متناهيا ـ

الرابع ـ انه لما كان تقدم الله على العالم امرا واجب الثبوت وهذا التقدم لايتقرر الابهذه المدة كان دوام ذات الله تعالى واستمرار بقائه مفتقرا الى تحقيق هذه المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته وهذا خلف ـ

الخامس ـ ان المدة لاتعقل الاتعاقب الآنات وتوالي الازمنة والاوقات فلوكان الباري تعالى متقدما على العالم بمدة لانهاية لها ولااول لها لزم حصول الازمنة المتوالية في الازل وذلك محال لان توالي بعض الازمنة بالبعض يقتضي كون كل واحد منها مسبوقا بغيره والازل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير والجمع بينهما متناقض ـ

لا يقال ـ هذه الاشكالات انما تلزم اذا قلنا ان الله تعالى قبل العالم وسابق عليه بمدة موجودة وزمان متحقق ونحن لا نقول بذلك بل نقول انه تعالى سابق على العالم بمدة مفروضة موهومة لا تحقق لها خارج الذهن ـ

لانا نقول ـ هذا الكلام ضعيف جدا لان تقدم البارى تعالى على العالم اذا كان حاصلا لا بحسب فرضنا واعتبارنا بل بحسب الحقيقة والوجود سواء وجد الفرض او لم يوجد ثم ثبت ان هذا التقدم والسبق ليس الا بمدة غير متناهية وجب ان يكون حصول تلك المدة لا بحسب الفرض فقط بل بحسب الوجود والتحقق ـ

السؤال الثالث ـ ان الازل والابد متقابلان تقابل السلب والايجاب وتقابل المتناقضين والمتغائرين (١) وكل امرين هذا شانهما فلابد وان يتميز احدهما عن الآخر فعلى هذا آخر الازل متصل باول الابد الا ان القول بهذا ايضا محال لان كل نقطة فرضناها آخر الازل واول الابد فاول الابد كان حاصلا قبل ذلك لا باق فرضنا نقطة اخرى قبل تلك النقطة بمائة سنة لم يصر الابد ازلا بسبب زيادة هذا القدر المتناهى عليه فاذاً ليس للازل البتة آخر ولا للابد البتة اول فاذاً لا يتميز الازل عن الابد البتة مع كون كل واحد منهما مناقضا للآخر ومعاندا له هذا خلف ـ

السؤال الرابع ـ اذا قلنا كان الله تعالى موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد فقولنا كان يفيد امرا كان موجودا حاصلا وقد انقضى ومابقى وقولنا يكون يفيد امرا سيصير موجودا وحاصلا وبعد ما حصل فاذا كل ما يصدق عليه انه كان وسيكون فهو محكوم عليه بكونه متجددا متغيرا وذات الله تعالى لما كان واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان لا يصدق عليه البتة انه كان فى الازل وسيكون فى الابد وانه كائن الآن ثم انا لما جربنا عقولنا وجدناها حاكمة بان كل ما لا يصدق عليه انه كان قبل وسيكون بعد وانه كائن الآن فهو معدوم محض وعند هذا قال المنكرون انكم لما اثبتم ذاتا منزهة عن الجهات والاكوان (٢) والاوضاع خرج هذا الاثبات عن العقل وقرب من العدم المحض ثم انكم الآن لما اثبتموه منزها عن ان يصدق عليه قولنا كان ويكون وهو كائن فهذا تصريح بالعدم

---

(١) مص ـ المتنافيين (٢) مص ـ والايون ـ

بالعدم المحض واذا اد حلتموه تحت قولنا كان ويكون وهو كائن اقتصى ذلك الحكم عليه نكونه متحددا متغيرا فكيف الخلاص عن هده العقدة المحيرة والمضايق المصلة المعمية ونظم المعرى هذا المعنى فى شعرله فقال —

قلتم لنا صانع حكيم قلنا صدقتم كذا نقول
ثم زعمتم بلا زمان ولا مكان الا فقولوا
هذا كلام لـه خبئ معناه ليست لنا عقول

والجواب عن السؤال الاول — انا سنقيم الدلالة القاهرة ان شاء الله تعالى فى باب قدرة الله تعالى على انه لا خالق ولا موحد الا الله وعند هذا يبطل القول بثبوت المتوسطات —

والجواب عن السئوال الثانى — انا ذكرنا فى اول مسئله حدوث الاجسام ان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ليس بالزمان فتقدم ذات البارى تعالى على العالم يكون من هذا الجنس —

والجواب عن السؤال الثالث — وهو السؤال الطاعن فى قولنا البارى تعالى سابق على العالم سبقا لا اول له فاعلم ان هذا السؤال لازم على الكل سواء اقر بذلك الانسان بحدوث العالم وقدم الصانع اوانكر ذلك وذلك لانه ان اقر بحدوث العالم لزمه الاقرار بعدم لا اول له وان قال بقدم العالم لزمه الاقرار بوجود لا اول له فعلى جميع التقديرات لابد من الاقرار بمعقول لا اول له ولابد من الاقرار بامر له اول واذا كان الامر كذلك زالت هذه الشبهات —

والجواب عن السؤال الرابع — وهو قوله ان كل مايصدق عليه بانه كان ويكون فهو متحدد ومتغير فنقول المراد من قولنا كان ويكون استمراره مع الازمنة الماضية والازمنة الآتية من غير ان يكون متغيرا بحسب تغير هذه الازمنة وهذا المعنى مما يدركه العقل الذى نوره الله تعالى بنور هدايته وان كان الوهم والخيال يعجزان عنه — واعلم ان المشايخ رحمهم الله احتجوا على بقاء الصانع بوجهين —

الحجة الاولى — قالوا لو عدم بعد وجوده لكان اما ان يكون عدمه باعدام معدم

اوبطريان ضداوبانتفاء شرط والاول محال لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفى محض فيمتنع كون الاعدام بالفاعل ولاجائز ان يكون بطريان ضدلان هذا الضد محدث والقديم اقوى من المحدث وكان اندفاع هذا الضد بسبب وجوده اولى من انعدامه بسبب طريان هذا المحدث ولاجائز ان يكون بسبب زوال شرط لان ذلك الشرط يجب ان يكون قديما لان المحدث يمتنع ان يكون شرطا للقديم واذا كان كذلك كان الكلام فى عدمه كالكلام فى عدم القديم الاول فيلزم التسلسل وهو محال ـ

الحجة الثانية ـ انه لوصح عليه العدم لكانت ماهيته قابلة للعدم وللوجود ولو كان كذلك لكان مفتقرا الى المؤثر وكل مفتقر الى المؤثر محدث فيلزم انه لو صح العدم عليه بعد وجوده لكان محدثا وتقرير هذه المقدمات قد تقدم فى مسئلة حدوث الاجسام ولما امتنع حدوثه امتنع عدمه بعد وجوده وبالله التوفيق ـ

المسئلة الخامسة

فى ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق لعين ذاته المخصوصة

اعلم ان جماعة عظيمة من مشايخ علم الاصول زعموا ان الذوات من حيث انها ذوات متساوية وانما يمتاز بعض الذوات عن البعض لاختصاصها بصفات مخصوصة ثم قالوا بناء على هذا الاصل ان ذاته تعالى من حيث انها ذات مساوية لسائر الذوات وانما تمتاز ذاته عن سائر الذوات لاختصاص ذاته بصفات مخصوصة لاجلها تصح الالهيه وتلك الصفات وهى وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام ـ وزعم ابوهاشم انها صفة تقتضى لذاتها صفات اربعة وهى الوجود والعالمية والقادرية والحية والذى نختاره ونقول ان ذاته سبحانه وتعالى مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة ـ

واعلم ان الخصم ربما قال فى هذا الموضع ان كلامكم فى هذا الموضع متناقض لانكم تقولون انه تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة وقولكم المخصوصة يدل على

 المفهوم

المفهوم الزائد على الذات فكان هذا اعترافا بان المخالفة انما وقعت بامر زائد على الذات فثبت ان قولكم بانه تعالى يخالف سائر الذوات لذاته المخصوصة لالامر زائد على الذات كلام متناقض —

واعلم انا قبل الخوض فى الدليل نذكر مايزيل هذا الاشكال فنقول انه لايجب فى كل شئ يخالف شيئا آخر ان تكون مخالفته له لاجل امر زائد عليه والذى يدل عليه وجوه —

الوجه الاول — ان الشيئين المختلفين لو كان اختلافهما لاجل اختصاصهما بامر زائد لكان ذلك الزائد اما ان يكون مخالفا للآخر اولا يكون فان لم يكن مخالفا للآخر امتنع كونه سببا لان يصير غيره مخالفا للآخر وان كان مخالفا للآخر وجب ان تكون مخالفته لاجل شئ آخر ولزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت انه لابد من الانتهاء الى شيئين مختلفان لنفسهما لالامر زائد —

الوجه الثانى — وهو ان الذاتين اذا كانتا متساويتين من كل الوجوه ثم قامت بكل واحدة منهما صفة مخالفة للصفة القائمة بالذات الاخرى فعند هذا الفرض بقيت الذاتان كما كانتا متساويتين والصفتان كما كانتا مختلفتين فاذا كانتا متساويتين لاتعقلان البتة مختلفتين واذا كانتا مختلفتين لا تعقلان البتة متساويتين وعند هذا يظهر ان المختلفين لا يعقل (١) الا ان يكونا مختلفتين لذاتيهما واما فرض امرين مختلفان بسبب امر زائد على ذاتيهما فذلك غير معقول —

الوجه الثالث — انا اذا فرضنا ذاتا وقامت بها صفة فالذات من حيث انها هى لابد وان تكون مخالفة لتلك الصفة والالم يكن احداهما بان تكون موصوفة والاخرى بان تكون صفة اولى من العكس واذا كانت تلك الذات مخالفة لتلك الصفة كانت مخالفة تلك الذات لتلك الصفة لنفس الذات لالامر زائد —

فثبت بهذه الوجوه انه لابد من الاعتراف بامور يخالف بعضها بعضا لانفسها ولذواتها من حيث هى هى لاباعتبار صفة قائمة بها —

واذا عرفت هذا فنقول قولنا الله تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة المراد منه

---

(١) ر — لاتعقلان —

ماذكرناه ولخصناه (١)—

واذا لخصنا محل النزاع فنقول الدليل على انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة انه لو كانت ذاته من حيث انها تلك الذات مساوية لسائر الذوات وقد عرفت ان الاشياء المتساوية فى تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما صح على الآخر واذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات امرا جائزا فترجيح ذلك الجائز على سائر الجائزات ان لم يكن لامر فقد ترجح الممكن لا عن مؤثر وهو محال وان كان لامر عاد الطلب فى اختصاص ذاته بذلك الامر فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت ان القول بكون ذاته سبحانه وتعالى مساوية لسائر الذوات فى كونه ذاتا يفضى الى احد هذه المحالات فكان القول به محالا وبالله التوفيق —

واحتج الخصم — بان جميع الذوات متساوية فى كونها ذوات واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون امتياز بعضها عن البعض بسبب الصفات والاحوال —

اما بيان (٢) المقدمة الاولى — فيدل عليه وجوه —

الاول — انه يصح — تقسيم الذوات الى الواجب والى الممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين —

والثانى — انا اذا اعتقدنا — ذاتا فسواء اعتقدناه قديما او محدثا او واجبا او ممكنا فان اعتقاد كونه ذاتا لا يزول ولا يتبدل وهذا يدل على ان المفهوم من الذوات واحد فى كل المواضع —

والثالث — انا نقول المعلوم اما ذات واما صفة وصريح العقل يشهد بان هذا التقسيم منحصر ولولا ان المفهوم من كون الذوات ذاتا امر واحد والا لم يكن هذا التقسيم منحصرا فثبت بهذه الوجوه ان الذوات متساوية فى كونها ذوات —

اما المقدمة الثانية — وهى انه لما كان الامر كذلك وجب ان يكون امتياز بعض الذوات عن بعض بسبب الصفات وذلك لانه لاشك ان الله تعالى متميز عن سائر الموجودات وثبت ان ذاته مساوية لسائر الذوات وما به الامتياز غير ما به

---

(١) ر — وتحققناه (٢) ر — المقدمة الخ المشاركة

المشاركة فوجب ان يكون امتياز ذاته عن سائر الذوات بامور زائدة على الذات فيكون بالصفة —

لا يقال — لم لايجوز ان يكون امتياز ذوات المحدثات عن ذاته بسبب اختصاص ذوات المحدثات بصفات ثبوتية وامتياز ذاته سبحانه عن ذوات المحدثات بسبب سلب تلك الصفات عن ذاته —

لانا نقول — الذات من حيث انها ذات لو كانت مستقلة بنفسها في التحقق غنية عن الصفات لزم جواز ان ينقلب ذات السواد بياضا وذات البياض سوادا وذات الواجب عرضا حالا في المحل وبالعكس وكل ذلك محال وان لم تكن الذات من حيث انها ذات مستقلة الا مع الصفات وجب ان يكون امتياز ذات الحق تعالى عن غيره بسبب ثبوت الصفات لابسبب سلب الصفات —

والجواب — لا نسلم ان الذوات متساوية في كونها ذوات والوجوه الثلاثة التي عولتم عليها قائمة بعينها في الصفات فيلزمكم ان تكون الصفات متساوية في كونها صفات فيلزمكم ان يكون امتياز بعض الصفات عن بعض بصفات اخرى ويلزم التسلسل وايضا فالمفهوم من كونها ذوات كونها امورا قائمة بانفسها والقيام بالنفس عبارة عن الاستغناء عن المحل وهو مفهوم سلبي ولا نزاع في كون هذا المفهوم السلبي امرا مشتركا فيه بين الذوات كلها وانما النزاع في ان تلك الحقائق المحكوم عليها بهذا القيد السلبي هل هي متساوية من حيث انها هي ودليلكم لايفيد ذلك —

واعلم — ان الخصوم زعموا ان الذوات متساوية في تمام كونها ذوات ثم اثبتوا لكل واحد من تلك الذوات صفة لازمة فحاصل قولهم يرجع الى ان الاشياء المتساوية في تمام الماهية يلزمها لوازم مختلفة وذلك مما لايقبله العقل اما على ما قلنا فانا زعمنا ان الذوات والحقائق مختلفة في انفسها الا انه يلزمها لازم مشترك وهو كونها امورا قائمة بانفسها غنية عن محال تحل فيها فحاصل قولنا يرجع الى ان الاشياء المختلفة يلزمها لوازم متساوية وهذا غير ممتنع في العقول اذا المختلفات متشاركة في كونها مختلفة والمتضادات (١) متساوية في كونها متضادة —

---

(١) — ز والحوادث —

المسئلة السادسة

في ان وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته ام لا۔

المذاهب الممكنة في هذه المسئلة لا تزيد على ثلاثة ۔

احدها ۔ قول من يقول اطلاق لفظ الموجود على واجب الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا هو قول ابي الحسين الاشعري وابي الحسين البصري واتباعهما ۔

والقول الثاني ۔ هو ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد الا ان ذلك المفهوم غير مقارن لشئ من الماهيات بل هو وجود مجرد وانما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبي وهو انه غير عارض لشئ من الماهيات ووجودات الممكنات اوصاف عارضة لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار ابي علي بن سينا في جميع كتبه ۔

والقول الثالث ۔ وهو ان وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالى وتقدس ولحقيقته المخصوصة وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الاصول

فاما القول الاول فقد تكلمنا فيه في مسئلة ان المعدوم شئ ام لا فلا نعيده واما القول الثاني الذي اختاره ابو علي بن سينا فنقول انه باطل ويدل عليه وجوه ۔

الاول ۔ ان الوجود من حيث انه وجود مفهوم واحد على مادلت عليه الدلائل ووافقنا فيه ابو علي بن سينا ۔

وايضا ۔ هذه المسئلة متفرعة على هذا القول فنقول الوجود من حيث انه وجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية او لا يقتضي لا ان يكون عارضا ولا ان يكون غير عارض بل الامر ان جائزان عليه فان اقتضى الوجود من حيث انه وجود ان يكون عارضا لماهية من الماهيات وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهية من الماهيات فقوله انه وجود مجرد غير عارض لشئ

لشيء من الماهيات قول باطل واما ان اقتضى الوجود ان يكون غير عارض لشيء من الماهيات وجب ان لا يكون شيء من الوجودات عارضا لشيء من الماهيات البتة فهذه الممكنات اما ان لا تكون موجودة اصلا وان كانت موجودة كانت وجوداتها نفس ماهياتها فيكون لفظ الوجود واقعا على الموجودات بالاشتراك اللفظي لا بالاشتراك المعنوي وقد بينا ان ذلك باطل ـ وان هذا البحث متفرع على ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي واما ان قلنا الوجود من حيث انه وجود لا يقتضي ان يكون عارضا لماهية ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ يمتنع ان يصير عارضا او غير عارض الا لسبب منفصل فوجود واجب الوجود لا يصير مجردا الا لسبب منفصل فيكون واجب الوجود لذاته واجب الوجود لغيره وهو محال ـ

وايضا ـ قد عرفت ان الماهيات المتساوية في تمام تلك الماهية كل ما صح على كل واحد منها صح على كلها فاذا كل ما صح على جميع الموجودات العارضة لماهيات الممكنات وجب ان يصح على واجب الوجود وكل ما ثبت لواجب الوجود وجب ان يثبت لوجودات جميع الماهيات الممكنات وكل ذلك باطل قطعا ـ واذا ثبت بهذا البرهان القطعي(١) امتناع هذه الاقسام ثبت ان القول الذي اختاره ابو علي بن سينا قول مردود ـ

الحجة الثانية ـ على فساد هذا المذهب انه لو لم تكن للباري تعالى ماهية وحقيقة الا الوجود المقيد بالقيد السلبي وهو انه غير عارض لشيء من الماهيات فمبدأ وجودات الممكنات اما ان يكون هو ذلك الوجود لا بشركة من ذلك السلب واما ان يكون بشركة من ذلك السلب فان كان المبدأ هو ذلك الوجود لا بمشاركة من ذلك السلب وجب ان يكون اخس الموجودات مشاركا لذات الحق سبحانه وتعالى في تلك المبدئية وان كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب كان السلب جزءا من مبدء الثبوت وذلك محال اذ لو جاز في العقل ان يكون العدم جزءا لعلة الثبوت فليجز ايضا ان يكون تمام علة الثبوت وحينئذ لا يمكننا ان نستدل بوجود الممكنات على

---

(١) د ـ القاطع

وجود واجب الوجود ـ

فان قيل لم لايجوز ان يكون ذلك الوجود المجرد مستلزما لصفة ويكون الوجود مع تلك الصفة مبدءا للممكنات ـ

قلنا ـ التقسيم المذكور عائد فى كيفية استلزام الوجود لتلك الصفة وهوان المؤثر فى ذلك الاستلزام اما الوجود لامشاركة ذلك السلب او بمشاركة ذلك السلب ـ

الحجة الثالثة ـ اتفق الحكماء على ان الوجود بديهي التصور والدلائل العقلية ناطقة بذلك واتفق الحكماء على ان كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للبشر والبراهين العقلية ناطقة بذلك واذا كان الوجود معلوم التصور وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير معلومة التصور وجب ان تكون حقيقة الحق سبحانه غير الوجود ـ

فان قيل ـ لم لايجوز ان يكون المجهول من حقيقة الحق قيوده السلبية ـ

قلنا ـ هذا باطل لان القيود السلبية معلومة ولذلك فانا يمكننا ان نعقل ان وجوده غير عارض لشئ من الماهيات اصلا ـ

واتفقت الفلاسفة على ان المعلوم من الحق سبحانه هو السلوب والاضافات ـ

الحجة الرابعة ـ ثبت فى علم المنطق ان الوجوب والامتناع والامكان كيفيات لنسب المحمولات الى الموضوعات مثلا اذا قلنا الانسان يجب ان يكون حيوانا فالانسان هوالموضوع والحيوان هوالمحمول وثبوت الحيوان للانسان هوالنسبة وهى المسماة بالرابطة ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا الكلام حق معقول ـ

اذا عرفت هذا فنقول ـ اذا قلنا يجب ان يكون البارى تعالى موجودا فالبارى هو الموضوع والموجود هو المحمول واسناد الموجود الى تلك الحقيقة هو الرابطة والوجوب كيفية لهذه النسبة والرابطة واذا كان الامر كذلك لم يصر اثبات وجوب الوجود (١) فى حق الله تعالى معقولا الااذا قلنا ان حقيقته مغايرة لوجوده ـ

الحجة الخامسة ـ احتج ابوعلى بن سينا على ان وجود الممكنات مغائر لماهياتها بان

(١) مص ـ اثبات الوجود

قال يمكننا ان نعقل هذه الماهيات عندما نشك فى وجودها الى ان يقوم البرهان على كونها موجودة والمعلوم غير ما هو غير معلوم فماهياتها مغايرة لوجوداتها فكذا ههنا يمكننا ان نعقل ان الله العالم ماهو وموجد الممكنات ما هو حال ما نشك فى وجوده الى ان يثبت بالبرهان كونه موجودا والمعلوم غير ما هو غير معلوم فهذا يقتضى ان تكون حقيقته غير وجوده -

واعلم انه يمكنه ان يجيب عن هذا الوجه بفرق لطيف -

الحجة السادسة - ههنا مقدمة سلم ابوعلى بن سينا واكثر العقلاء صحتها واستقامتها وهى ان افراد النوع الاخير كلما صح على واحد منها صح على كلها وقد بنى ابوعلى على هذه المقدمة فى كتبه الحكمية مطالب كثيرة -

اذا عرفت هذا - فنقول لو كانت حقيقة البارى تعالى هى محض الوجود كان كل ما كان من لوازم ذاته وجب ان يكون حاصلا لجميع الموجودات وان كان وجوده احص الوجودات (١) وكل ما كان ممتنعا على ذاته وجب ان يكون ممتنعا على سائر الموجودات وهو يفضى الى التناقض لانه كما ان وجود هذه المحدثات الكائنات الفاسدات وجود ضعيف سريع الزوال والعدم وجب ان يكون وجود الحق سبحانه كذلك وكما (٢) ان وجود الحق واجب الدوام ممتنع التغير وجب ان يكون هذه الموجودات (٣) الحسية كذلك وذلك يفضى الى التناقض وكل ذلك باطل -

واحتج ابوعلى بن سينا على صحة قوله بان وجود البارى سبحانه وتعالى لو كان صفة عارضة لماهيته لكان مفتقرا الى تلك الماهية والمفتقر الى الغير هو الممكن لذاته فذلك الوجود ممكن لذاته والممكن لذاته لابدله من مؤثر والمؤثر فيه اما تلك الماهية او غير تلك الماهية لاجائز ان يكون المؤثر فى ذلك الوجود هو تلك الماهية لان المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فيلزم ان تكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال ولاجائز ان يكون المؤثر فى ذلك الوجود غير تلك الماهية لانه يلزم ان يكون الواجب لذاته مفتقرا فى وجوده الى سبب منفصل وذلك محال -

---

(١) مص - الموجودات (٢) د - ولما (٣) مص - الوجودات

والجواب ـ كما ان المؤثر متقدم بالوجود على الاثر فكذلك القابل متقدم بالوجود على المقبول ولا نزاع ان وجود الممكنات زائد على ماهياتها فيلزم ان تكون تلك الماهيات القابلة لتلك الوجودات متقدمة بوجودها على وجودها وذلك محال ـ

فان قلتم لم لا يجوز ان تكون هذه الماهيات متقدمة على وجوداتها بنفس تلك الماهيات لا بوجود آخر ـ

قلنا ـ فلم لا يجوز ان يكون الحال كذلك في جانب المؤثر ـ

المسئلة السابعة

في ان الله تعالى ليس بمتحيز ويدل عليه وجوه

الحجة الاولى ـ كل متحيز منقسم وكل منقسم ممكن الوجود لذاته فكل متحيز فهو ممكن الوجود لذاته وهذا يستلزم ان كل ما لا يكون ممكن الوجود لذاته وجب ان لا يكون متحيزا اما ان كل متحيز فهو منقسم لذاته فهذا بناء على نفي الجوهر الفرد وسيأتي الكلام عليه في هذه المسئلة واما ان كل منقسم لذاته فهو ممكن لذاته وذلك لان كل منقسم فهو مركب وكل مركب فهو مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزاء الشئ غير ذلك الشئ فكل منقسم فهو مفتقر في تحققه الى غيره وكل مفتقر في تحققه الى غيره فهو ممكن لذاته فثبت ان كل منقسم فهو ممكن لذاته ـ

الحجة الثانية ـ انا ذكرنا في مسئلة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو محدث فلو كان البارى تعالى متحيزا لكان محدثا لكنه يمتنع ان يكون محدثا فيمتنع ان يكون متحيزا ـ

الحجة الثالثة ـ ذكرنا في مسئلة حدوث الاجسام ان كل متحيز فهو متناهي المقدار وكل متناهي المقدار فهو محدث ينتج ان كل متحيز فهو محدث والبارى تعالى ليس بمحدث فلا يكون متحيزا ـ

الحجة الرابعة ـ ذكرنا في مسئلة اثبات الصانع ان المتحيزات متساوية في تمام الماهية

فلو كان البارى تعالى متحيزا لكانت ماهيته مساوية لسائر الماهيات فى تمام الماهية ولو كان كذلك لافتقر فى اختصاصه بصفات الالهية الى مرجح ومخصص وذلك محال فالقول بكونه متحيزا محال —

الحجة الخامسة — لو كان جسما لكان منقسما فاما ان يقوم علم واحد وقدرة واحدة بجميع تلك الاجزاء وهذا محال لامتناع حلول الصفة الواحدة فى المحال المتعددة واما ان يقوم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة فيكون كل واحد من تلك الاجزاء موصوفا بجميع صفات الالهية فكان هذا تصريحا باثبات الآلهة الكثيرة وذلك محال على ماسيأتى بيانه —

الحجة السادسة — لو كان جسما ومتحيزا لكان مساويا لسائر الاجسام فى كونه متحيزا وجسما فبعد هذا اما ان يكون مباينا لها فى امر ذاتى واما ان لا يكون فان باينها فى امر ذاتى كانت الجسمية التى بها المشاركة مغايرة لذلك الامر الذى حصل به المباينة فكانت ذاته مركبة من جزئين بهما قوام حقيقته وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف واما ان لم يباين هذه الاجسام المحدثة فى وصف ذاتى لزم من حدوث هذه الاجسام وقبولها للعفونة والفساد ان يكون كل جسم كذلك تعالى الله عنه علوا كبيرا —

الحجة السابعة — لو كان جسما لكان مركبا من الاجزاء فتلك الاجزاء اما ان تكون متساوية فى الماهية اومختلفة فى الماهية فان كان الاول فكما صح فى الجزء الفوقانى ان يكون فوق (١) صح فى السفلانى ان يكون فوق فاختصاص كل واحد منهما بماله من الترتيب والوضع يكون امرا جائزا ومفتقرا الى المخصص والمرجح فيكون لامحالة مفتقر ذلك الجسم الى المركب والمؤلف وما كان كذلك امتنع ان يكون صانعا للعالم واما الثانى وهو ان تكون تلك الاجزاء مختلفة بالماهية وكل واحد من تلك الاجزاء المفروضة تكون له طبيعة واحدة وخاصية واحدة والذى يصح ان يكون ممسوس(٢) يمين الجزء الفرد من تلك الاجزاء صح ايضا ان يكون ممسوس يساره وما لصدق

---

(١) ر — فوقا هنا وفيما بعد (٢) مص — محسوس — هنا وفيما بعد —

واذا كان كذلك كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا واذا كان كذلك فتلك الاجزاء قد تركبت واجتمعت مع جواز ان تكون متفرقة متباينة ومتى كان الامر كذلك افتقرت فى تألفها وتركبها الى المؤلف والمركب وكل ذلك على خالق كل العالم محال ـ

الحجة الثامنة ـ انه لو لم تكن الجسمية والتناهى فى المقدار مانعا من الالهية لتعذر القدح فى الهية الشمس والقمر لانه لا سبيل لنا الى القدح فى الهية كل واحد منهما الا لكونه جسما مركبا من الاجزاء متناهيا فى القدر فاذا جوزنا كون الا له تعالى جسما متناهيا انسد هذا الطريق فلا يمكننا القدح فى الهية الشمس والقمر ولما كان ذلك باطلا علمنا ان القول بان الا له تعالى جسم قول باطل ـ

المسئلة الثامنة

فى انه تعالى ليس فى مكان ولا فى جهة

اعلم ان كثيرا ممن يثبت كونه تعالى فى الجهة يزعم ان كل موجودين متحيزين(١) فلابد وان يكون احدهما ساريا فى الاخر مثل العرض والجوهر او يكون مباينا عن الآخر فى الجهة مثل موجودين يكون كل واحد منهما قائما بالنفس ويدعى ان العلم بان كل موجودين فلابد وان يكونا على احد هذين القسمين علم ضرورى فان العلم بامتناع وجود موجودين لا يكون احدهما ساريا فى الآخر ولا مباينا عنه فى الجهة علم ضرورى بديهى لا يقبل الشك ـ

واعلم انا نحتاج الى ان نبين ان هذه المقدمات (٢) ليست بديهية والذى يدل عليه وجوه ـ

الحجة الاولى ـ ان العلوم البديهية لا يجوز وقوع الاختلاف فيها للجمع العظيم فلو كان وقوع هذه المقدمة بديهيا لامتنع اطباق الجمع العظيم على انكاره ونرى جمهور الاذكياء من العقلاء متفقين على بطلان هذه المقدمة فان اثبات الجهة لله تعالى لم يقل به الا الحنابلة والكرامية واما كل من سواهم فهم متفقون على ان

(١) مص ـ موجودين فلابد (٢) ر ـ المقدمة ـ

ذاته

ذاته سبحانه وتعالى منزه عن الاختصاص بالحيز والجهة فظهر ان هذه المقدمة ليست بديهية —

الحجة الثانية — ان صريح العقل يشهد بان زيدا وعمرا وخالدا يشتركون فى معنى الانسانية ويمتاز كل واحد منهم عن الآخر بطوله وقصره وسواده وبياضه وما به المشاركة مغاير لما به المباينة فاذاً مفهوم الانسان من حيث انه انسان مغاير للطول والقصر ولكونه هاهنا وهناك ولكونه اسود وابيض ثم الانسان من حيث انه انسان اما ان يكون له قدر معين وحيز معين واما ان لايكون كذلك والاول باطل والالما كان مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الاحياز المختلفة والمقادير المختلفة فثبت ان الانسان من حيث انه انسان ليس له قدر معين ولاحيز معين ولاشكل معين واذا كان كذلك فالتفتيش قد اخرج من المحسوس ماليس بمحسوس فكيف يبعد فى خالق كل المحسوسات ان يكون منزها عن الشكل والقدر والحيز —

فان قيل — الانسان من حيث انه انسان لا وجود له فى الخارج بل فى العقل ونحن ندعى ان كل موجودين فى الخارج فلابد وان يكون احدهما ساريا فى الآخر او مباينا عنه فى الجهة فاين احد المتباينين عن الآخر —

قلنا — نحن لا نستدل بهذا الكلام على وجود موجود فى الخارج منزه عن المقدار والجهة بل غرضنا منه انه يمكننا ان نعقل امرا من الامور مع ان العقل لايثبت له تعالى جهة ولاقدرا وقد ثبت لنا بهذا الدليل هذا القدر واذا لم يكن تصور مثل هذا الموجود مستبعدا فى العقل فبعد ذلك ادعاء ان هذا الموجود هل هو موجود خارج الذهن اولايكون موقوفا على دليل منفصل —

الحجة الثالثة — انا ندرك المبصرات بالقوة الباصرة ثم الخيال لايمكنه ان يتخيل للقوة الباصرة كيفية وشكلا بل الخيال يستحضر للتخيلات اشكالا وصورا ويعجز عن ان يستحضر لنفسه صورة وشكلا فذات الوهم والخيال من اصدق الدلائل على انه لايجب ان يكون لكل موجود صورة وشكل لانه لاصورة عند الخيال من نفسه ولاشكل عند الوهم من نفسه —

الحجة الرابعة ـ ان اجلى (١) العلوم البديهية الاولية ان النفي والاثبات لايجتمعان ولا يرتفعان وهذا العلم لابد وان يكون مسبوقا بتصور معنى النفي والاثبات فهل يتمكن العقل من ان يقول ان معنى النفي لابد وان يكون ساريا في معنى الاثبات او مباينا عنه بالجهة والحيز بل هذا الحكم ممتنع لذاته فعلمنا ان استحضار متصورين في العقل بحيث لايكون احدهما ساريا في الآخر اومباينا عنه بالجهة امر جائز ـ

الحجة الخامسة ـ ان صريح العقل يشهد بان كل موجودين يفرضان فاما ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة اولاساريا في الآخر ولامباينا عنه بالجهة فهذا القسم الثالث لاشك انه حاصل بحسب القسمة العقلية واذا رجعنا الى انفسنا لم نجد البتة في عقولنا قوة على اثبات هذا القسم الثالث بل نجد العقل متوقفا فيه بالنفي (٢) والاثبات طالبا للحجة على الجزم باثباته و (٣) الجزم بامتناعه فعلمنا ان امتناع هذا القسم ليس من الاوليات ـ

الحجة السادسة ـ ان عقلنا نشير الى ماهيات مع انا نعلم بالضرورة ان ليس لتلك الماهيات احياز ولاجهات فان ماهيات الاعداد مثل مسمى الواحد ومسمى الاثنين وكذا مسمى مراتب الاعداد امور يدركها العقل ولايمكنه ان يحكم على ماهية الواحد من حيث انه واحد بان مكانه هو موضع كذا ومقداره هو مقدار كذا بل يعقل العقل هذه الماهيات ولايعتبر معها البتة لا مقدارا ولاشكلا ولامكانا ولاحيزا فثبت بمجموع هذه الوجوه ان العقل من حيث انه هو لا يستبعد تصور معقول حال مالايعتبر له مكانا ولاجهة ولاقدرا ولاشكلا فثبت ان العلم بامتناع هذا الموجود ليس من العلوم البديهية ـ

المقدمة الثانية ـ ان مرادنا بقولنا ان الشئ الفلاني مختص بالمكان والجهة انه يمكن ان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا اوهناك ولاشك ان العالم في المكان والجهة بهذا التفسير فلو كان البارى تعالى مختصا بالمكان والجهة بهذا التفسير لم يخل الحال من احدامرين وهواما ان يكون البارى تعالى مماسا للعالم اومحاذيا له فاما ان يكون البارى عالى مشارا اليه بحسب الحس بانه هنا اوهناك مع انه لايكون مماسا للعالم ولامحاذيا له

---

(١) مص ـ اجل (٢) د ـ بين ـ (٣) مص ـ او

له فهذا غير معقول ـ

المقدمة الثالثة ـ ذهب السواد الاعظم من العقلاء الى انه تعالى منزه فى وجوده عن المكان والحيز والجهة وقالت الكرامية انه مختص بجهة فوق وهذا القول بحسب القسمة العقلية يحتمل ثلاثة اوجه ـ

احدها ـ ان يقال انه مماس للعرش ـ

وثانيها ـ انه مباين للعرش ببعد متناه واكثر طوائف الكرامية قائلون باحد هذين القولين ـ

وثالثها ـ ان يقال انه تعالى مباين للعرش ببعد لانهاية له هذا هو قول الهيصمية ـ واعلم ان هذا القول اما ان يكون نفيا لكونه تعالى فى الجهة او يكون قولا غير معقول وذلك لانه اذا كان العالم فى احد الجانبين وذات البارى تعالى فى الجانب الآخر كان البعد بينهما محصورا او لقول بان مالانهاية له محصور بين حاصرين لايقوله من يفهم معانى هذه الالفاظ ـ

واذ قد لخصنا هذه المقدمات فلنرجع الى ذكر الدلائل ـ

الحجة الاولى ـ كل ما كان فى جهة فاما ان يكون غير محتمل للقسمة واما ان يكون محتملا للقسمة فان لم يكن محتملا للقسمة مع انه مشار اليه بحسب الحس كان فى الصغر والحقارة كالجوهر الفرد والخصوم وافقوا على انه يجب تنزيه الله تعالى عن هذه الصفة واما ان كان مشارا اليه مع انه محتمل للقسمة كان جسما مركبا من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى المسئلة الاولى فلهذا السر اتفق اصحابنا على ان كل من اثبت الله تعالى فى الحيز والجهة لابد وان يعترف بكونه مركبا من الاجزاء والابعاض ـ

واعلم ان اصحابنا عبروا عن هذه الدلالة بان قالوا لو كان فى جهة فوق لكان اما ان يكون اكبر من العرش او مساويا له او اصغر منه فان كان اكبر من العرش كان القدر المساوى منه للعرش مغايرا للقدر الفاضل منه من العرش فيكون مركبا من الاجزاء والابعاض وان كان مساويا للعرش وثبت ان العرش منقسم من

الاجزاء والابعاض كان المساوى له فى المقدار منقسما مركبا من الاجزاء والابعاض وان كان اصغر من العرش واما ان يكون قد بلغ فى الصغر الى ان كان مساويا للجوهر الفرد والجزء الذى لا يتجزى فيكون فى غاية الصغر والحقارة وذلك رمساعى ذلك باتفاق العقلاء واما ان يكون اكبر من الجوهر الفرد فيعود القول بالتركيب والقسمة —

واعلم ان على قول من يقول كل متحيز فهو قابل للقسمة ابدا لا نحتاج الى ذكر هذا التقسيم بل نقول كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فانه لابد وان يتميز يمينه عن يساره وقدامه عن ورائه وفوقه عن تحته فيكون منقسما مركبا من الاجزاء والابعاض وذلك مما بينا امتناعه فى المسئلة السابقة —

الحجة الثانية — كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فانه لابدوان يتميز يمينه عن يساره فهو متناه من جميع الجوانب وكل ما كان متناهيا من جميع الجوانب فهو محدث وانما قلنا ان كل ما كان مشارا اليه بحسب الحس فهو متناه من جميع الجوانب لوجهين —

الاول — البرهان المذكور فى مسئلة حدوث الاجسام على تناهي الابعاد وذلك هو العمدة القوية التى لاريب فيها —

الثانى — انه تعالى لو كان غير متناه لكان اما ان يكون غير متناه من جميع الجوانب او من بعض الجوانب لاجائز ان يكون غير متناه من جميع الجوانب لان على هذا التقدير يلزم ان يكون العالم ساريا فى ذات الله تعالى وحالا فيه ويلزم ان تكون ذاته مخالطة للقاذورات تعالى الله عن هذا المقال وعن هذا الوهم والخيال ولا جائز ان يقال انه غير متناه من بعض الجهات دون البعض وذلك لان الجانب المتناهي من ذاته اما ان يكون مساويا للجانب الآخر الذى هو غير متناه فى الحقيقة والماهية واما ان لا يكونا متساويين فان كان الاول فكل شيئين متساويين من جميع الوجوه فكل ما يصح على احدهما يصح على الآخر فيلزم ان يقال الجانب الذى هو غير متناه يصح ان ينقلب متناهيا والجانب الذى هو متناه يصح ان ينقلب غير متناه فيكون الفصل والوصل والتركب والتفرق جائزا على ذات الله تعالى فيفتقر ذلك

التأليف الى مؤلف وذلك التركيب الى مركب وذلك على خالق العالم محال ممتنع واما ان كان الجانب المتناهي مخالفا فى الماهية للجانب الذى هو غير متناه فكل ذات كانت مركبة من اجزاء مختلفة فى الماهية والطبيعة فلابد ان ينتهي ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها فى نفسه بسيطا خاليا عن التركيب فالجزء الواحد من تلك الاجزاء البسيطة لابد وان يماس بيمينه شيئا وبيساره شيئا آخر فذلك الذى ماسه بيمينه يمكن ان يماسه بيساره وبالضد واذا كان ذلك جائزا كان التفرق على تلك الاجزاء جائزا فحينئذ يكون التألف والتركب والتفرق جائزا على تلك الاجزاء ومتى كان الامر كذلك افتقر تأليفها وتركيبها الى مؤلف ومركب وكل ذلك محال —

ثبت — بما ذكرنا انه تعالى لو كان مشارا اليه بحسب الحس لكان متناهيا من جميع الجوانب —

فنقول انه — متى كان كذلك وجب ان يكون محدثا وذلك لان كل ما كان متناهيا من جميع الجوانب كان وجوده اريد مما وجد او انقص مما وجد جائزا واذا كان كذلك كان اختصاصه بذلك القدر المعين من الجائزات مفتقرا الى مخصص ومقدر وذلك على خالق العالم محال وايضا اذا كان متناهيا من كل الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات لان فوقه امكنة خالية عنه فلم يكن فوق الكل والخصم ينكر ذلك ولا يرضاه فثبت ان كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس محال —

الحجة الثالثة — لو كان ذاته مختصا بمكان وجهة لكان اما ان يصح عليه ان يخرج منها او لا يصح فان صح لزم كونه محلا للحركة والسكون وكل ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه فى مسئلة حدوث الاجسام وان تعذر عليه الخروج منها كان كالمقعد العاجز عن الحركة وذلك صفة نقص وهو على الله تعالى محال —

الحجة الرابعة — وهو انه تعالى لو كان فى مكان وجهة فهذا المكان الذى حكم الخصم بانه تعالى فيه اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فالبارى تعالى

مختص بالمكان والجهة من الازل الى الابد فحينئذ كان ذلك المكان موجودا مع الله فى الازل وهو محال لان ذلك المكان لما كان موجودا وكان قابلا للقسمة كان ذلك عين الجسم فكان هذا قولا بقدم الاجسام وايضا المكان لا يفتقر فى وجوده الى المتمكن لان الخلاء جائز بالاتفاق واما البارى تعالى فانه عند الخصم يمتنع وجوده فى غير الحيز والجهة فعلى هذا يكون البارى تعالى مفتقرا فى وجوده وتحققه الى وجود المكان ووجود المكان غنيا عنه فكان تعالى على هذا التقدير ممكنا لذاته مفتقرا الى غيره وكان المكان واجبا لذاته غنيا عن غيره فكان المكان اولى بان يكون هو الاله سبحانه وتعالى والاله اولى بان يكون العبد وكل ذلك ساقط من القول ـ

واما ان قيل بان المكان الذى حكم الخصم بكونه تعالى حالا فيه معدوم صرف ونفى محض فهذا محال من القول لان النفى المحض والعدم الصرف لاتخصص له ولا تعين له وما كان كذلك استحال القول بحصول الموجود فيه فثبت ان القول بحصول البارى تعالى فى المكان محال ـ

فان قيل ـ فهذا الاشكال بعينه وارد فى كون الجسم فى المكان ـ

قلنا ـ المراد بكون الجسم فى المكان كونه بحيث يمكن الاشارة الى كل واحد من جوانبه بانه غير الآخر وبانه متصل به ومماس له ويرجع حاصل كونه فى المكان والجهة الى مقداره واتصال بعض اجزائه بالبعض فان اردتم بقولكم الله تعالى فى المكان هذا المعنى كان هذا تصريحا بكونه تعالى مركبا من الاجزاء والابعاض وحينئذ يرجع الكلام الى المسئلة الاولى ـ

الحجة الخامسة ـ الاحياز والجهات اما ان تكون متساوية فى الماهية او مختلفة فى الماهية فان كان الاول لزم من صحة اختصاص البارى تعالى ببعض الاحياز صحة اختصاصه بسائر الاحياز بدلا عن ذلك الحيز واذا كان حصوله فى كل واحد منها بدلا عن الآخر امرا جائزا كان حصوله فى بعض تلك الاحياز امرا جائزا فيفتقر ذلك الاختصاص الى المخصص وهو على القديم محال واما ان قلنا بان الاحيار

مختلفة فى الماهية والحقيقة فلعل خاصية بعض تلك الاحياز اقتضى حصول ذات الله تعالى فيه وخاصية بعضها اقتضى امتناع حصول ذات الله فيه ـ

فنقول هذه احياز اشياء متباينة بالعدد ومتباينة بالماهية ولكل واحد منها خاصية معينة وصفة معينة فهى اشياء موجوده قائمة بانفسها موجودة فى الازل فاذا كانت هذه الاحياز غير متناهية كان قد وجد مع الله تعالى فى الازل موجودات قائمة بالنفس غير متناهية وذلك لا يرتضيه المسلم(١) فثبت ان القول بان الله تعالى فى الجهة محال ـ

الحجة السادسة ـ العالم كرة فاذا كان كذلك وجب ان لا يكون فى الجهة اصلا ـ اما قلنا ان العالم كرة وذلك لانا اذا ارصدنا كسوفا قمريا فاذا وجدناه فى البلاد الشرقية فى اول الليل وجدناه فى البلاد الغربية فى آخر الليل فعلمنا ان اول الليل فى المشرق هو آخر الليل بعينه فى المغرب وذلك يدل على ان العالم كرة ـ

اذا ثبت هذا فنقول الجهة التى فوق رؤسنا هى بعينها اسفل لاولئك الذين يكونون على ذلك الوجه الآخر من الارض فلو كان تعالى فوقا لنا لكان اسفل بالنسبة الى سكان ذلك الجانب الآخر من الارض ولو كان فوقا لهم لكان اسفل بالنسبة الينا فثبت انه لو كان فى جهة لوجب ان يكون اسفل بالنسبة الى بعض الحوادث ولما كان ذلك باطلا ثبت انه يمتنع كونه تعالى فى المكان والجهة ـ

احتج الخصم بالعقل والنقل اما العقل فهو انه تعالى لابد وان يكون فى حيز وجهة واذا ثبت هذا وجب ان يكون فى جهة الفوق ـ

اما المقام الاول ـ وهو انه تعالى فى الحيز والجهة فاحتجوا عليه بوجهين ـ

الاول ان كل موجودين لابد وان يكون احدهما ساريا فى الآخر كالعرض السارى فى الجوهر او يكون مباينا عنه بالجهة كالجسمين والعلم بذلك ضرورى ـ

والثانى ان الجسم مختص بالحيز والجهة وانما كان كذلك لانه قائم بالنفس والله تعالى يشاركه فى كونه قائما بالنفس فوجب ان يكون مشاركا له فى الحصول فى الجهة ـ

---

(١) د ـ الخصم المسلم

اما المقام الثاني ـ وهو انه تعالى لما ثبت انه يجب ان يكون في الجهة فنقول يجب ان تكون تلك الجهة هي جهة فوق ويدل عليه وجهان ـ

الاول ـ ان اشرف الجهات جهة فوق وتخصيص اشرف الجهات باشرف الموجودات هو المناسب المعقول ـ

والثاني ـ ان الخلق بمجرد طباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون الايدي الى جهة العلو عند الدعاء والتضرع وذلك يدل على ان فطرتهم تشهد بان معبودهم في جهة العلو ـ

واما النقل فهو الالفاظ الموهمة لاثبات الجهة كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ـ لاشك ان قسمة العقل تقتضي انقسام الموجودات الى ثلاثة اقسام وذلك لان كل موجودين فاما ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه بالحيز والجهة اولا ساريا فيه ولا مباينا عنه بالحيز فان ادعيتم ان القسم الثالث ممتنع الوجود والعلم بامتناعه ضروري فقد ابطلناه وان سلمتم ان ابطال هذا القسم الثالث ليس معلوما بالضرورة بل بالدليل فنقول قولكم ان كل موجودين اما ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه بالجهة انما يصح عليه لو ثبت فساد القسم الثالث فلكم اذا اثبتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطا ـ

اما الجواب ـ عن الشبهة الثانية فنقول لم لايجوز ان يكون كون (١) الجسم مختصا بالحيز والجهة لذاته المخصوصة لا لوصف آخر وذلك لان اختصاص الذات بالصفة لو كان لاجل صفة اخرى لزم التسلسل فلا بد من الانتهاء الى ما يكون ثابتا له لذاته فلم لايجوز ان يكون كون الجسم مختصا بالحيز والجهة من هذا الباب ـ

والجواب ـ عن الشبهة الثالثة وهي قولهم اشرف الجهات جهة العلو ـ فنقول هذا الكلام ساقط من وجوه ـ

(١) مص ـ اكل

الاول ان هذا الکلام ممد مه حطابیة ىلایلتعب الیها فی العقلیات ـ

والثانی ـ انا قدبینا انه لما کان العالم کره کان کل جهة یشار الیها فهی وان کانت فوق بالنسبة الی البعض لکنها تحت بالنسبة الی الباقین ـ

والثلث ـ انه اما ان یقال لا نهایه لامتداد ذات الله من جهه العلو او یکون لامتداد ذاته نهایة فان کان الاول لم نفرض فی ذاته نقطة الا وفوقها نقطة اخری الا شئ یفرض فیه الاوهو سفل لاعلو مطلق وان کان الثانی افرض فوق طرفه العلوی خلاء فکان ذلك الخلأ اعلی منه ولم یکن علوا مطلقا ـ

والرابع ـ ان الشرف الحاصل بسبب العلو بالجهة یکون حاصلا للحیز والجهة بالذات ویکون حاصلاللتمکن بالعرض بسبب انه حصل فی ذلك المکان لحصول هذا الشرف للمکان والجهة اتم مما (۱) للتمکن فلو کان الباری تعالی حاصلافی الجهة لزم ان یکون المکان اشرف فی هذا الباب من الباری تعالی وهو محال ـ

اما الجواب عن الشبهه الرابعة ـ فهو انه لو کان رفع الایدی الی السماء یدل علی کون المعبود فی السماء اوجب ان یدل وضع الجبهة علی الارض علی انه فی الارض ولما بطل ذلك فکذا ما قالوا ـ

واما الجواب عن الوجوه النقلیه ـ فاعلم ان ههنا قانونا کلیاوهو انا اذا رأینا الظواهر النقلیة معارضة للدلائل العقلیة فان صدقناهما معا لزم الجمع بین النفی والاثبات وان کذبناهما معا لزم رفع النفی والاثبات وان صدقنا الظواهر النقلیة وکذبنا الشواهد (۲) العقلیة القطعیة لزم الطعن فی الظواهر النقلیة ایضا لان الدلائل العقلیة اصل للظواهر النقلیة فتکذیب الاصل لتصحیح الفرع یفضی الی تکذیب الاصل والفرع معا فلم یبق الا ان تصدق الدلائل العقلیة ویشتغل بتأویل الظواهر النقلیةاو یفوض علمها الی الله وعلی التقدیرین فانه یظهر ان الظواهر النقلیةلا تصلح معارضة للقواطع (۳) العقلیة فهذا هو القانون الکلی فی هذا الباب ومن اراد الاستقصاء فی تأویل الظواهر الواردة فی القرآن والاخبار فعلیه بکتاب اسرار التنزیل وانوار التأویل ـ

---

(۱) مص ـ ما (۲) ر ـ الدلائل (۳) مص ـ للقواطع ـ

المسئلة التاسعة

فی انه تعالی یستحیل ان یحل ذاته فی شیٔ(۱) ویستحیل ان تحل صفة من صفاته فی شیٔ

اعلم ان النصاری یذکرون الحلول تارة والاتحاد اخری وکلامهم فی غایة الخبط ونحن نذکر تقسیما مضبوطا فنقول القوم اما ان یقولوا بالحلول او بالاتحاد بالذات الله تعالی او صفة من صفاته اما بالنسبة الی روح عیسی علیه السلام او بالنسبة الی بدنه واما ان لایقولوا شیٔ من ذلك بل یقولوا انه تعالی اعطاه قدرة علی خلق الاجسام والحیاة وعلما بالمغیبات واما ان لایقولوا بذلك ایضا بل یقولوا انه تعالی سماه ابنا علی سبیل التشریف کما سمی ابراهیم علیهم السلام خلیلا علی سبیل التشریف فهذه هی الوجوه التی یحتملها کلامهم فنقول اما القول بالحلول فهو باطل لانه تعالی لو حل فی شیٔ لکان اما ان یحل مع وجوب ان یحل او مع جواز ان یحل والاول باطل لوجهین الاول ان ذلك یقتضی اما حدوث الحال او قدم المحل وکلاهما محالان ـ

الثانی انه لما حل مع وجوب ان یحل کان ذاته مفتقرة الی ذلك المحل والمفتقر الی الغیر ممکن بالذات ـ

واما القسم الثانی وهو انه تعالی یحل مع جواز ان یحل فهذا ایضا باطل لان المعقول من الحلول کون الحال مفتقرا الی المحل ومحتاجا الیه فاذا لم یوجد هذا المعنی لم یتحقق معنی الحلول ـ

فان قیل ـ لم لایجوز ان یقال انه حل مع وجوب ان یحل قوله یلزم اما قدم المحل او حدوث الحال ـ

قلنا ـ لانسلم فلم لایجوز ان یقال ان ذاته یوجب لذاته الحلول فی المحل بشرط وجود ذلك المحل فقبل وجود المحل لم تکن شرط هذا الاقتضاء حاصلا فلا جرم لم یحصل هذا الحلول وبعد وجود المحل حصل شرط هذا الاقتضاء فلا جرم حصل هذا الحکم علی سبیل الوجوب ـ

(۱) ر ـ فی ذاته شیٔ ـ

وايضا فلم لا يجوز ان يقال المحل يوجب كونه تعالى حالا فيه فعند وجود هذا المحل وجب هذا الحلول وقبل وجوده لايجب ـ

الجواب ـ الفرق بين الحال والمحل انما يظهر من حيث ان الحال مفتقر الى المحل والمحل غنى عنه فان حصل هذا المعنى لزم ان يكون واجب الوجود لذاته مفتقرا الى الغير فيكون الواجب لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف وان لم يحصل هذا المعنى لم يحصل مسمى الحلول ـ

واما القول بالاتحاد فهو ايضا باطل لان الشيئين اذا اتحدا فهما حال الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان عدما معا كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما وان بقى احدهما وفنى الآخر امتنع الاتحاد ايضا لان الموجود لايكون عين المعدوم فثبت بما ذكرنا ان القول بالحلول والاتحاد باطل ـ

واما القول بانه تعالى خلق فيه القدرة على خلق الجسم فهذا ايضا باطل لانا سنبين انه لا قدرة لاحد على الايجاد الا الله تعالى ـ

واما القول بانه تعالى سماه ابنا على سبيل التشريف فهذا البحث يصير سمعيا ـ

واحتج النصارى على قولهم بان عيسى عليه السلام احيى الموتى وابرأ الاكمه والابرص وهذا لايمكن الا بالقدرة الالهية ـ

والجواب ـ لم لايجوز ان يقال انه تعالى هو الذى احيى الموتى وابرأ الاكمه والابرص على وفق دعائه اظهار المعجزته ـ

ولقد ناظرت بعض النصارى فقلت له هل تسلم انه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول فقال نعم فقلت له ما الذى يدل على ان ذات الله لم تحل فى بدن زيد وفى بدن عمرو ولم تحل فى بدن هذه الدابة وهذه النملة فقال هذا ممتنع لانا انما اثبتنا هذا الحلول فى حق عيسى عليه السلام لانه ظهر على يده احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فاذا لم يظهر شئ من هذه الاشياء على يد زيد وعمرو فكيف يمكن اثبات هذا الحلول فى حقه فقلت له انك سلمت اولا انه لايلزم من عدم الدليل عدم المدلول واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص دليل حصول هذا الحلول عندكم فلايلزم

من عدم هذا الدليل عدم هذا الحلول وجب ان تبقى شاكا (١) في حلول الله في بدن هذه النملة وهذه الذبابة وكل مذهب ادى الى مثل هذا القول فهو خسيس جدا وايضا كما ظهر احياء الموتى على يدي عيسى عليه السلام فقد ظهر ايضا على يدي موسى عليه السلام ايضا لانه قلب العصا ثعبانا بل هو اعجب لان انقلاب الخشبة ثعبانا عظيما اعجب من انقلاب الميت حيا فان دلت معجزات عيسى عليه السلام على الحلول والاتحاد فان تدل معجزات موسى على هذا الحلول والله التوفيق اولى وبالجملة فمذهب النصارى والحلوليه اخس وادل من ان يلتفت العاقل اليه ـ

المسئلة العاشرة

في بيان انه تعالى يمتنع ان يكون محلا للحوادث

المشهور ان الكرامية يجوزون ذلك وسائر الطوائف ينكرونه ومن الناس من قال ان اكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب وان كانوا ينكرونه باللسان اما المعتزلة فمذهب أبي علي وأبي هاشم واتباعهما انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل وكاره للمعاصي والقبائح بكراهة محدثة لا في محل فهذه الارادات والكراهات وان كانت موجودة لا في محل الا ان صفة المريدية والكارهية تحدث في ذات الله تعالى وهذا قول بحدوث الحوادث في ذات الله تعالى وايضا اذا حضر المرئى والمسموع حدثت في ذات الله تعالى صفة السامعية والمبصرية بل المعتزلة لا يطلقون لفظ الحدوث وانما يطلقون لفظ التجدد وهذا نزاع في العبارة واما ابو الحسين البصري فانه يثبت علوما متجددة في ذات الله تعالى بحسب تجدد المعلومات ـ واما الاشعرية فانهم يثبتون النسخ ويفسرونه بانه رفع الحكم الثابت او انتهاء الحكم وعلى التقديرين فانه اعتراف بوقوع التغير لان الذي ارتفع وانتهى فقد عدم بعد وجوده وايضا يقولون انه تعالى عالم بعلم واحد ثم انه قبل وقوع المعلوم يكون متعلقا بانه سيقع وبعد وقوعه يزول ذلك التعلق ويصير متعلقا بانه كان واقعا وهذا تصريح بتغير هذه التعلقات ويقولون ايضا ان قدرته كانت متعلقة بايجاد الموجود

(١) ر ـ شاكيا

المعين من الازل فاذا وجد ذلك الشئ ودخل ذلك الشئ فى الوجود انقطع ذلك التعلق لان الموجود لا يمكن ايقاعه فهذا اعتراف بان ذلك التعلق قد زال وكذا ايضا الارادة الازلية كانت متعلقة بترجيح وجود شئ على عدمه فى ذلك الوقت المعين فاذا ترجح ذلك الشئ فى ذلك الوقت امتنع بقاء ذلك التعلق لان ترجيح المترجح (١) محال وايضا توافقنا على ان المعدوم لايكون مرئيا ولامسموعا فالعالم قبل ان كان موجودا لم يكن مرئيا ولا كانت الاصوات مسموعة فاذاخلق الالوان والاصوات صارت مرئية ومسموعة فهذا اعتراف بحدوث هذه التعلقات ولوان جاهلا التزم كون المعدوم مرئيا ومسموعا قيل له الله تعالى هل كان يرى العالم وقت عدمه معدوما اوكان يراه موجودا الاسبيل الى القسم الثانى لان رؤية المعدوم موجودا غلط وهو على الله تعالى محال ثم اذا اوجده فانه يراه موجودا لامعدوما والا عاد حديث الغلط فعلمنا انه تعالى كان يرى العالم وقت عدمه معدوما ووقت وجوده موجودا وهذا يوجب ما ذكرناه —

واما الفلاسفة — فهم مع انهم ابعد الناس فى الظاهر عن هذا القول فهم قائلون به وذلك لان مذهبهم ان الاضافات موجودة فى الاعيان فعلى هذا كل حادث يحدث من الله تعالى يكون موجودا معه وكونه تعالى مع ذلك الحادث وصف اضافى حدث فى ذاته —

واما ابوالبركات البغدادى وهو من اكابر الفلاسفة المتأخرين فانه صرح فى كتابه المعتبر (٢) باثبات ارادات محدثة وعلوم محدثة فى ذات الله تعالى وزعم انه لا يتصور الاعتراف بكونه تعالى الها لهذا العالم الامع هذا المذهب ثم قال الاجلال من هذا الاجلال واجب والتنزيه من هذا التنزيه لازم فاذا حصل الوقوف على هذا التفصيل ظهر ان هذا المذهب قال به اكثر فرق العقلاء وان كانوا ينكرونه باللسان —

---

(١) د — الراجح (٢) هذا الكتاب عن قريب يطبع فى مطبعة دائرة المعارف ان شاء الله تعالى —

واعلم — ان الصفات على ثلاثة اقسام احدها صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض وثانيها الصفات الحقيقية التى تلزمها الاضافات كالعلم والقدرة وذلك لان العلم صفة حقيقية تلزمها اضافة مخصوصة الى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق اضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور وثالثها الاضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشئ قبل غيره وبعد غيره ومثل كون الشئ يمينا لغيره او يسارا له فانك اذا جلست على يمين انسان ثم قام ذلك الانسان وجلس فى الجانب الآخر منك فقد كنت يمينا له ثم صرت الآن يسارا له فههنا لم يقع التغير فى ذاتك ولا فى صفة حقيقية من صفاتك بل فى محض الاضافات —

اذا عرفت هذا — فنقول اما وقوع التغير فى الاضافات فلا خلاص عنه واما وقوع التغير فى الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف ينكرونه فظهر الفرق فى هذا الباب بين مذهب الكرامية ومذهب غيرهم والذى يدل على فساد قول الكرامية وجوه —

الحجة الاولى — ان كل ما كان من صفات الله تعالى فلا بد وان يكون من صفات الكمال ونعوت الجلال فلو كانت صفة من صفاته محدثة لكان ذاته قبل حدوث تلك الصفة خاليا عن صفة الكمال والخالى عن صفة الكمال ناقص فيلزم ان ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها وذلك محال فثبت ان حدوث الصفة فى ذات الله تعالى محال —

الحجة الثانية — لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم ذاته وكانت تلك القابلية ازلية وثبوت القابلية تستلزم صحة وجود المقبول فلو كانت قابلية الحوادث ازلية لكان وجود الحوادث فى الازل ممكنا الا ان هذا محال لان الحوادث ما لها اول والازل لا اول له والجمع بينهما محال —

واعلم ان هذا الدليل مبنى على ثلث مقدمات —

المقدمة الاولى — انه لو كانت ذاته قابلة للصفة المحدثة لكانت تلك القابلية من لوازم

داته

داته والدليل عايه انها لولم تكن من اللوارم لكانت من العوارض فكانت الذات قابلة لتلك القابلية فنقول (١) تلك القابلية ان كان من اللوارم فهو المقصود وان كان من العوارض فيفتقر الى قابلية اخرى ويلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى قابلية تكون من لوارم الذات وهو المطلوب ـ

المقدمة الثانية ـ ان القابلية اذا كانت ازلية (٢) وجب ان يكون المقبول صحيح الوجود فى الازل والدليل عليه ان كون الشئ قابلا لغيره نسبة بين القابل والمقبول والنسبة بين المنتسبين متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين فصحة النسبة تعتمد صحة وجود المنتسبين فلما كانت صحة اتصاف البارى بالحوادث حاصلة فى الازل لزم ان تكون صحة وجود الحوادث حاصلة فى الازل ـ

المقدمة الثالثة ـ ان حدوث الحوادث فى الازل غير ممكنة والدليل عليه ما ذكرنا انه يقتضى الجمع بين ثبوت الازلية وبين عدمها وكل ذلك محال ـ

فان قيل ينقض ما ذكرتم من الدليلين (٣) بتغير الاضافات وينتقض هذا الدليل بعينه بان القدرة ازلية وتأثيرها فى صحة الفعل من لوازم ذاتها مع انه لاصحة للفعل فى الازل ـ

والجواب عن الاول ـ ان الاضافات لاوجود لها فى الاعيان والالزم التسلسل واذا كان كذلك زال السؤال ـ

واما السؤال الثانى ـ فجوابه ان وجود القادر يجب ان يكون متقدما على وجود المقدور واما وجود القابل فلا يجب ان يكون متقدما على وجود المقبول فظهر الفرق ـ

الحجة الثالثة ـ قول الخليل عليه السلام (لااحب الآفلين) والافول عبارة عن التغير وهذا يدل على ان المتغير لايكون الها اصلا ـ

اما الكرامية فقد احتجوا من وجهين ـ الحجة الاولى انهم اقاموا الدلائل على انه لابد من الاعتراف بحدوث الكلام والارادة والسامعة والمبصرية ثم اقاموا

(١) ر ـ فقول (٢) ر ـ لذاته (٣) مص ـ ماذكرتم بتغير الاضافات ـ

الدلائل على انه لابد من قيام الصفة بالموصوف وحينئذ يحصل من هذين الاصلين كونه تعالى محلا للحوادث ــ

الحجة الثانية ــ انهم قالوا حصلت الموافقة بيننا وبين الاشعرية على انه يصح قيام المعانى بذات الله تعالى فى الجملة ولا فارق بين المعانى القديمة وبين المعانى المحدثة الافى القدم والحدوث ولايجوز ان يكون القدم معتبرا فى المقتضى لان القدم عبارة عن نفى الاولية وذلك قيد عدمى والقيد العدمى لايكون داخلا فى المقتضى واذا سقط القدم عن درجة الاعتبار بقى انه انما يصح قيام تلك المعانى بذات الله تعالى لكونها معانى وصفات الحوادث تشاركها فى هذا المعنى فيلزم صحة قيام الحوادث بذات الله تعالى ــ

والجواب عن الحجة الاولى ــ انا سنجيب عن دلائلكم فى حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر ــ

وعن الثانية ــ لا نسلم انه لافارق بين صفات الله تعالى وبين هذه الاعراض المحدثة الا فى القدم والحدوث ولم لايجوز ان تكون تلك الصفات مخالفة لهذه الصفات باعيانها (١) وحقائقها المخصوصة سلمنا انه لا فارق الا القدم فلم لايجوز ان يكون القدم معتبرا فى المقتضى ــ قوله لانه قيد عدمى قلنا لا نسلم فان القدم عبارة عن نفى العدم السابق ونفى النفى ثبوت ــ

المسئلة الحادية عشر

فى بيان كونه تعالى قادرا

والكلام فيه مرتب على فصلين ــ

الفصل الاول

فى حقيقة القادر

اعلم ان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعى المختلفة مثاله

(١) ر ــ لنوعياتها ــ

الانسان ان شاء ان يمشى قدر عليه وان شاء ان لا يمشى قدر عليه اما تأثير النار فى التسخين فليس كذلك لان ظهور التسخين من النار غير موقوف على ارادته وداعيته بل هو امر لازم لذاته وههنا للفلاسفة سؤالات —

السؤال الاول — ان هذا القادر المحكوم عليه بانه يصح منه الفعل بدلا عن الترك ويصح منه الترك بدلا عن الفعل اما ان يكون رجحان احد طرفى الفعل والترك على الطرف الآخر موقوفا على انضمام مرجح اليه او لا يكون كذلك لاجائز ان يقال انه لا يتوقف ذلك الرجحان على المرجح ويدل عليه وجهان —

الاول — انه لو حصل رجحان احد الطرفين على الآخر من غير مرجح لكان قد حصل الممكن من غير مرجح وذلك يفضى الى نفى الصانع —

والثانى — انا اذا رجعنا انفسنا وجدنا انه ما لم يحصل فى القلب ميل الى احد الطرفين لم تترجح ذلك الطرف على الآخر ومتى صار الميل الى الحركة الى هذا الجانب والى الحركة الى الجانب الآخر على التساوى لم يترجح احدهما على الآخر بل بقى الانسان فى موضعه الذى هو فيه ساكنا متحيرا الى ان يظهر المرجح فحينئذ يحصل الرجحان فظهر بما ذكرنا ان القول بانه يجوز حصول رجحان احد الطرفين على الآخر من غير مرجح باطل وفاسد —

واما القسم الثانى — وهو انه لابد فى هذا الرجحان من مرجح فنقول اذا حصلت المرجحات باسرها وهى القدرة التامة والارادة الجازمة الخالية عن الفتور والوقت والآلة والمصلحة وازالة الموانع العقلية والشرعية فمع حصول هذه المرجحات اما ان يكون الترك ممكنا او غير ممكن فان كان الترك ممكنا فمع حصول هذه المرجحات تارة يحصل الفعل وتارة يحصل الترك فاختصاص احد الوقتين بالفعل والآخر بالترك اما ان يتوقف على مرجح لاجله اختص احد الوقتين بالفعل والآخر بالترك او لا يتوقف فان توقف على مرجح لم يكن الحاصل الاول مرجحا تاما وكنا قد فرضناه كذلك هذا خلف وايضا فلنفرض حصول هذا المرجح فحينئذ اما ان يكون حصول هذا الفعل فى هذا الوقت جائزا او واجبا فان كان جائزا عاد

التقسيم الاول وافتقر الى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال ـ

ولما بطل هذا ثبت ان الفعل واجب الحصول عند حصول كل المرجحات وممتنع الحصول عند اختلال قيد من القيود المعتبرة فى الترجيح فعلى هذا التقدير القادر حال ما حصلت المؤثرات بأسرها يجب عقلا ان يصدر عنه الاثر وممتنع ان لا يصدر وحال ما لم توجد المؤثرات بأسرها يجب عقلا ان لا يصدر عنه الاثر ويمتنع ان يصدر وعلى هذا التقدير لا يبقى فرق البتة بين القادر والموجب بل الفرق ان شرائط التأثير فى حق القادر سريعة التغير فاذا حصلت بعد ان كانت معدومة صار القادر واجب التأثير واذا زالت بعد ان كانت موجودة صار ممتنع التأثير الا ان هذا التغير(١) انما يعقل فى حق من تكون مؤثريته موقوفة على شرائط منفصلة عن ذاته والبارى تعالى قبل تأثيره فى غيره ليس موقوفا على شرائط منفصلة عن ذاته لانه تعالى مبدأ لكل ما سواه فلا يكون تأثيره فيما سواه موقوفا على شئ منفصل عنه فلا جرم كان تأثيره فى غيره بمحض ذاته وذاته ممتنعة التغير فكان تأثيره فى غيره ايضا ممتنع التغير فهذا هو السؤال القوى الذى عليه يعولون وبه يصولون ـ

السؤال الثانى ـ قالوا أليس من مذهبكم ان التغير ممتنع فى صفات الله تعالى وان العدم على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقدرته من الازل الى الابد متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث المعين فى ذلك الوقت المعين فاذا كان التغير ممتنعا فى صفات الله تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان لا يوجد وجود ذلك المقدور واذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار ـ

السؤال الثالث ـ لا شك انه تعالى عالم بجميع المعلومات فهو يعلم ان الشئ الفلانى يقع فى الوقت الفلانى والشئ الفلانى لا يقع فى الوقت الفلانى وخلاف المعلوم محال الوقوع لان عدم وقوع الشئ مع العلم بوقوع الشئ ضدان والضدان ممتنعان متنافيان لذاتيهما واذا كان كذلك فما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع

(١) مص ـ التغيير

ممتنع العدم وما علم عدمه كان واجب العدم ممتنع الوجود ولا خروج عن هذين القسمين فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار —

السؤال الرابع — الترك عبارة عن البقاء على العدم الاصلى فالعدم الاصلى لا يصلح ان يكون مقدورا لوجهين —

الاول — ان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يكون للقدور (١) اثر فيه البتة فامتنع كون العدم (٢) مقدورا —

الثانى — هو ان العدم الاصلى باق كما كان قبل ذلك والباقى حال بقائه لا يكون مقدورا فاذاً الترك عبارة عن بقاء الشئ على عدمه الاصلى والعدم الباقى لايصلح ان يكون مقدورا نظرا الى كونه عدما ونظرا الى كونه باقيا ثبت ان الترك لا يصلح ان يكون مقدورا البتة فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة له على الترك البتة فثبت ان القادر له صلاحية التأثير في الوجود وليس له صلاحية الترك فحينئذ ينقلب القادر موجبا ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة فهذه مجموع اسئلة الفلاسفة في هذا المقام —

والجواب عن السؤال الاول — هو ان نقول للمتكلمين في هذا المقام قولان احدهما ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الداعى الا ان الفعل مع الداعى (٣) يصير اولى بالوقوع الا انه لاينتهى الى حد الوجوب فلاجل انه صار اولى بالوقوع صار الوقوع راجحا على اللاوقوع ولاجل انه لاينتهى الى حد الوجوب يبقى الفرق بين الموجب والقادر —

واعلم ان هذا الكلام ضعيف من وجهين — الاول وهو ان في الوقت الذى كان الفعل والترك في حيز التساوى كان رجحان الوجود على العدم في ذلك الوقت ممتنعا فعند ما صار احد الطرفين مرجوحا كان دخول المرجوح في الوجود حال كونه مرجوحا اولى بالامتناع لانه حال كونه مرجوحا اضعف منه حال كونه مساويا واذا كان دخول المرجوح في الوجود ممتنعا كان دخول الراجح في الوجود واجبا ضرورة انه لاخروج عن طرفى النقيض والثانى ان عند حصول

كل مرجحات الوجود اما ان يكون العدم ممتنعا اولا يكون فان كان ممتنعا كان الوجود واجبا وهو المطلوب وان لم يكن العدم ممتنعا لم يلزم من فرض هذا العدم محال فلنفرض مع حصول كل مرجحات الوجود تارة حصول الوجود واخرى حصول العدم فاختصاص احد الوقتين بحصول الوجود والوقت الثانى بحصول العدم ان لم يتوقف على مرجح مع ان نسبة كل تلك المرجحات الى هذين الوقتين على السوية فقد ترجح الممكن المساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال وان توقف على انضمام مرجح اليه لم يكن الحاصل قبل ذلك كل المرجحات وكنا قد فرضنا حصول كل المرجحات هذا خلف ثم انا ننقل التقسيم المذكور الى هذه الحالة وهو ان بعد حصول هذا القيد وهذا المرجح ان كان التأثير واجبا فهو المقصود وان لم يكن واجبا عاد التقسيم وافتقرنا الى قيد آخر ولزم التسلسل اوالانتهاء الى الوجوب فهذا كلام قاطع لا رجاء فى دفعه ـ

القول الثانى للمتكلمين فى هذا المقام ـ وهو ان صدور الفعل عن القادر لايتوقف على انضمام الداعى والمرجح اليه وهذا القول اختيار اكثر العلماء وتقريره ان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين من جميع الوجوه فانه يختار احدهما على الآخر لالمرجح وكذلك الجائع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين من جميع الوجوه وكذا الهارب من السبع الضارى اذا عن له طريقان فانه يختار احدهما لالمرجح فثبت ان صدور الفعل عن القادر لايتوقف على الداعى ـ

قالت الفلاسفة ـ الاعتراض على هذا الكلام من وجهين ـ

الاول ـ انه اذا جاز فى العقل رجحان احدطرفى الجائز على الآخر لالمرجح اصلا لم يكن الاستدلال برجحان احد طرفى الممكن على الطرف الآخر على وجود المرجح طريقا صحيحا واذا كان لاسبيل الى اثبات الصانع الا بهذا الطريق ثم صار هذا الطريق مطعونا فيه لزم بطلان الاستدلال بالامكان والحدوث على اثبات الصانع ـ

الثانى ـ انا اذا فرضنا من انفسنا فى القدحين والرغيفين والطريقين علمنا انه مالم

يحدث فى قلبنا ميل وداعية الى اختيار احدهما دون الآخر فانا لا نختار ذلك المعين دون الآخر واذا علمنا انه لابد فى الترجيح من حصول الميل الى احدهما فى القلب على التعيين فذلك الميل مرجح خاص فثبت ان فى هذه الصورة لم يحصل الرجحان الامع المرجح —

اقصى مافى الباب ان يقال لاندرى لم حدث الميل الى هذا الرغيف ولم يحدث الى ذلك الرغيف الآخر لانا نقول سبب حدوث الميل فى قلوبنا ليس لميل آخر فى القلب والالزم التسلسل بل الميول والارادات تنتهى الى ميل وارادة تحدث فى القلب اما بخلق الله تعالى او بسبب من الاسباب السماوية وحينئذ يكون هذا الاشكال زائلا والذى يحقق هذا الكلام ان العطشان اذا خير بين القدحين فانه مالم يخص احد القدحين بمد اليد لاخذه فانه لا يمكنه ان يشرب ذلك الماء ومالم يمل قلبه الى احد ذلك القدح فانه لايمد (١) يده اليه فذلك الميل الخاص والارادة الخاصة مرجحة لاحد الطرفين على الآخر فثبت ان فى هذه الصورة لم يحصل الرجحان الا لمرجح واما انه لم حدث الميل الى هذا ولم يحدث الى ذلك فذلك مستند الى الاسباب الفلكية —

اجاب المتكلمون عن السؤال الاول — بانا لانقول ان رجحان احد طرفى الممكن على الآخر لايحوج الى المرجح فى جميع المواضع بل نقول الشئ اذا وجد بعد عدمه فهذا الحدوث وهذا الامكان هو المحوج الى المقتضى فاما ترجيح الفعل على الترك فى حق القادر فذلك لايحوج الى المؤثر (٢) والذى يدل عليه ان الفرق بين القادر المختار وبين العلة الموجبة امر معلوم بالضرورة فان كل احد يفرق بالضرورة بين كون الانسان مختارا فى فعله وقوله وقيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بالطبع والنار صاعدة بالطبع وتوقيف (٣) صدور الفعل عن القادر على المرجح يقتضى بان لايبقى بين الموجب وبين المختار فرق البتة وكل نظرى افضى الى فساد الضرورى كان باطلا فعلمنا انه لابد من الاعتراف بان صدور الفعل عن القادر لايتوقف على

---

(١) ص — لاتمتد (٢) ر — الى المرجح (٣) كذا فى الاصلين والظاهر توقف

المرجح فهذا منتهى البحث فى هذا الباب ـ

واما الجواب عن السؤال الثانى ـ فهو انه ليس القادر عبارة عن الذى عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك فان ذلك يجرى مجرى (١) الجمع بين الضدين وهو محال بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا عن اختيار الفعل وبالعكس وهذا المعنى معقول فى حق الله تعالى فكان قادرا ـ

لايقال نفرض الكلام فى الشئ الذى تعلقت ارادته وقدرته فى الازل بايجاده فى لايزال ـ

فنقول لاحال من الاحوال يشار اليه الاويمتنع من الله تعالى فى ذلك الوقت ان لايوجد ذلك الفعل اذلولم يوجد لانقطع ذلك التعلق المستمر من الازل الى ذلك الوقت وذلك يقتضى تغير صفات الله تعالى وزوال ذلك التعلق القديم وكل ذلك محال واذا كان كذلك فلا حال يشار اليه الا ويجب عقلا كونه تعالى موجدا لذلك الفعل فى ذلك الوقت الخاص ويمتنع ان لايكون مؤثرا فيه فهذا يكون موجبا لا قادرا ـ

لانا نقول الصلاحية الاصلية كانت حاصلة فهذا القدر يكفى فى الفرق بين الموجب والمختار ـ

واما الجواب عن السؤال الثالث ـ فهو ان تعلق العلم بوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين تبع لوقوع الفعل فى ذلك الزمان المعين ووقوعه فى ذلك الزمان المعين تبع لتاثير القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك الزمان واذا كان الامر كذلك كان تعلق العلم بوقوعه فى ذلك الزمان المعين تبعا لتبع تعلق القدرة والارادة بايقاعه فى ذلك الزمان فيمتنع ان يكون تعلق العلم مانعا من تعلق القدرة والارادة ـ

واما الجواب عن السؤال الرابع ـ فهو ان المراد من قولنا انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل ويمكنه ان لا يفعل بل يتركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال فهذا مجموع الكلام فى الفرق بين القادر وبين الموجب

(١) مص ـ اجتماع الضدين ـ

 وهو

وهو من ادق المباحث العقلية ـ

الفصل الثانى

فى اقامة الدلائل(١) على انه تعالى قادر

اتفق ارباب الملل والاديان على ان تأثير البارى تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار وزعمت الفلاسفة ان تأثيره فى وجود العالم بالايجاب كتأثير الشمس فى الاضاءة وتأثير النار فى التسخين والاحراق ـ

فنقول ـ الدليل على انه تعالى قادر لاموجب انه لوكان البارى تعالى موجبا بالذات لكان تأثيره فى وجود العالم اما ان لايكون موقوفا على شرط واما ان يكون موقوفا على شرط فان لم يكن موقوفا على شرط لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه وكلاهما باطلان واما ان كان موقوفا على شرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم ايضا قدم العالم وان كان حادثا كان الكلام فيه كما فى الاول فيفضى الى التسلسل وهو ان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر قبله وذلك قول بحوادث لااول لها وقد ابطلناه فى مسئلة حدوث الاجسام فثبت ان القول بكونه تعالى موجبا بالذات يفضى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا واذا بطل هذا ثبت انه تعالى قادر فاعل مختار ـ

فان قيل ـ وجود العالم فى الازل اما ان يكون جائزا او ممتنعا فان كان جائزا فحينئذ يلزم قدم العالم وعلى هذا التقدير ليس لكم ان تقولوا بان قدم العالم محال لان هذا التقدير هو تقدير ان قدم العالم ليس بمحال واما ان كان قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخلف الشرائط اوحصول الموانع ومن اقوى الشرائط كون المعلول فى نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع فلم لايجوز ان يقال ان الله تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لم يوجد العالم فى الازل لان تحقق الازل كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول ـ

---

(١) مص ـ الدلالة

والذى يحقق هذا السؤال هوان القدرة وان لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها الا انها موجبة لصحة وجود الفعل ثم انه تعالى قادر فى الازل مع ان صحة الفعل غير حاصلة فى الازل ولا جواب لكم عن هذا السؤال الا ان تقولوا القدرة توجب صحة الفعل بشرط عدم المانع والازل مانع من هذه الصحة فلهذا المعنى حصلت القدرة فى الازل مع انه لم تحصل صحة الفعل فى الازل فاذا صح منكم هذا الجواب فى القادر فلم لا يصح مثله فى جانب الموجب — ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وجود العالم فى الوقت المخصوص فى الازل واذا كان كونه موجبا انما حصل على هذا الوجه لم يلزم من قدم العلة قدم المعلول — لا يقال نسبة ذات الموجب الى جميع الاوقات المقدورة على السوية فاختصاص الايجاب بذلك الوقت المعين يكون ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال — لانا نقول — ألستم تقولون فى القادر انه صدر عنه فعله فى وقت دون وقت لا لمرجح اصلا مع ان نسبة صلاحية القدرة والارادة بالنسبة الى كل الاوقات على السويه فلم لا يجوز مثله فى الموجب بالذات —

والجواب عن الاول — ثبت ان الازل مناف لحدوث العالم ولكن اذا كان العالم محدثا كان حدوثه مختصا بوقت معين ولو كان حادثا قبل ان حدث بتقدير عشرة ايام لم يصر بهذا القدر ازليا واذا كان كذلك فلا وقت يفرض حدوثه فيه الا وكان المانع وهو الازل زائلا قبل ذلك الوقت واذا كان المانع زائلا قبل ذلك الوقت و كانت العلة الموجبة حاصلة قبل ذلك لزم حدوثه قبل ان حدث وذلك محال فوجب القول بانه تعالى فاعل بالاختيار لا انه موجب بالذات — قوله لم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب لذاته وقوع العالم فى ذلك الوقت المعين — قلنا اذاً على هذا التقدير يكون تأثير ذات الله تعالى فى وجود العالم مشروطا بحضور ذلك الوقت وعند هذا يعود التقسيم الذى ذكرناه من ان ذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم المعلول وان كان حادثا كان الكلام فيه كما فى الاول وهذا يقتضى اشتراط كل حادث بحادث آخر لا الى اول وهذا هو القول بوجود حوادث لا اول لها

وقد

وقد ابطلناه ـ واحتج المخالف على قوله بوجوه ـ

الحجة الاولى ـ لاشك انه تعالى مؤثر في وجود العالم فكونه مؤثرا في العالم اما ان يكون لذاته اولصفة قديمة اولصفة محدثة والقسم الثالث باطل لان تلك الصفة المحدثة ان وقعت لاعن مؤثر لزم نفي الصانع وان افتقرت الى المؤثر لزم التسلسل ولما بطل هذا القسم تعين احد القسمين الاولين وهو ان يكون كونه مؤثرا في العالم اما لذاته واما لصفة قديمة واذا كانت هذه المؤثرية اما لاجل الذات واما لاجل الصفة القديمة القائمة بالذات لزم من دوام الذات ودوام تلك الصفة وجوب دوام تلك المؤثرية اذ لو لم يجب لزم ان يحصل الاثر تارة وان لايحصل اخرى فيكون تميز احدى الحالتين عن الاخرى لالمرجح وهو محال واذا كانت تلك المؤثرية واجبة الثبوت ممتنعة الزوال كان موجبا بالذات لا فاعلا بالقدرة والاختيار ـ

الحجة الثانية ـ القول بكون المؤثر قادرا يفضي الى التناقض فيكون القول به باطلا انما قلنا انه يفضي الى التناقض لان كون القادر قادرا على المقدور موقوف على تميز ذلك المقدور في نفسه عن الممتنعات لانه لولا ذلك التميز لم تكن قدرته عليها اولى من قدرته على الممتنعات فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره سابقا على تعلق قدرة القادرية وايضا المقدور هو الذي يقع بتأثير القادر وتكوينه فهذا يقتضي ان يكون تحقق ذات المقدور متأخرا عن تعلق قدرة القادرية واذا كان تحقق ذاته متأخرا عن تعلق قدرة القادرية كان تميزه عن غيره اولى بان يكون متأخرا عن تحقق ذاته لان التميز حكم من احكام ذاته وحالة من احوال ذاته وحكم الشيء وحاله متأخر عن تحقق ذاته فهذا يقتضي ان يكون تميز المقدور عن غيره متقدما على تعلق قدرة القادرية وان يكون متأخرا عنه وذلك محال فثبت ان القول بكون القادر قادرا على الشيء يفضي الى هذا المحال فكان القول بكون القادر قادرا على الشيء محالا ـ

لايقال ماهية المقدور(١) متقدمة على تعلق القدرة ووجوده متأخر عن تعلق القدرة كما هو مذهب القائلين بان المعدوم شيء ـ

لانا نقول ـ اذا كانت الماهية متقررة في العدم وفي الوجود ولا تأثير للقدرة فيها

(١) ر ـ لم لايجوز ان يقال ماهية ـ

البتة لم تكن الماهية مقدورة البتة بل كان المقدور اما الوجود واما جعل الماهية موصوفة بالوجود فهذا من حيث انه متعلق القدرة يجب ان يكون متقدما على القدرة ومن حيث انه اثر القدرة يجب ان يكون متأخرا عن القدرة فيعود المحال المذكور —

الحجة الثالثة — وجود المخلوق اما ان يكون معللا بان القادر قادراو بان الخالق(١) خلقه وقدره فان كان الاول لزم ان يقال انه مادام يكون قادرا يكون المخلوق موجودا واذا كان كذلك امتنع انفكاك القادر عن وجود المخلوق وان كان الثانى لزم ان يكون كونه خالقا مغايرا لكونه قادر الانه لما صدق ان وجود المخلوق ليس لكونه قادرا بل لكونه خالقا فصدق هذا النفي والاثبات يوجب المغايرة — ثم نقول كونه خالقا اما ان يكون حادثا فحينئذ يفتقر الى خالقية اخرى وهو محال او يكون قديما فنقول الخالقية صفة قديمة فتكون ممتنعة الزوال واستلزام الخالقية للخلق امر واجب بالذات لان الخلق بدون المخلوق محال فاذا الذات مستلزمة للخلق والخلق مستلزم للمخلوق ومستلزم المستلزم مستلزم فذات الله مستلزمة لوجود المخلوق ومتى كان الامر كذلك كان موجبا بالذات لا قادرا بالاختيار —

والجواب عن الاول — ان حدوث هذه الآثار لاجل الصفة القديمة المسماة بالقدرة قوله لو كان المقدور قديما كان الأثر قديما — قلنا هذا انما يلزم فى الموجب بالذات اما فى القادر بالاختيار فهو ممنوع —

والجواب عن الثانى — ان ماذكرتموه وارد عليكم فى الموجب لان الموجب لا يوجب الا اثرا معينا فلولا امتياز ذلك الأثر عن غيره والا لم يكن كونه موجبا لذلك الاثر اولى من كونه موجبا لغيره فيلزم ان يكون تميز ماهية المعلول عن غيرها متقدما على تأثير الموجب فيه ولما كان تحققه بتأثير تلك العلة لزم تأخره عنه فيلزمكم فى الموجب ما الزمتم علينا فى القادر —

والجواب عن الثالث — انه لامعنى لكونه تعالى خالقا الا وقوع المخلوق بقدرته وعلى هذا التقدير تسقط الشبهة التى ذكرتموها وعولتم عليها —

(١) ر — القادر —

المسئلة الثانية عشر

في اثبات انه تعالى عالم

وهذه المسئلة مرتبة على فصلين –

الفصل الاول

في اقامة الدلالة على انه سبحانه وتعالى عالم

وبرهانه ان افعال الله تعالى محكمة متقنة وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما بتلك الافعال فثبت انه تعالى عالم اما ان افعاله محكمة متقنة فيدل عليه تشريح بدن الانسان وقد لخصنا هذا العلم في (الطب الكبير) الذي صنفناه وبلغنا فيه غاية لم يبلغ فيه اكثر من تقدمنا واما ان كل من كان فعله محكما متقنا وجب ان يكون عالما بتلك الافعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار –

فان قيل – لم لايجوز ان يقال المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته يوجب بالذات موجودا وذلك الموجود هو الخالق لهذا العالم وهو عالم بما فيه من المصالح الا ان الواجب الوجود الذي هو المبدأ الاول لايكون عالما –

سلمنا ان فاعل هذه الافعال الحادثة في هذا العالم هو الله تعالى لكن ما المراد من كونها محكمة متقنة ان عنيتم به كونها مطابقة للمصلحة فنقول تدعون كونها مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه اوتدعون كونها مطابقة للمصلحة من كل الوجوه فان اردتم الاول فهومسلم لكن لا نسلم ان فعل من كان مطابقا للمصلحة من بعض الوجوه يدل على كون الفاعل عالما لان الافعال الصادرة عن النائم والساهي قد تكون مطابقة للمصلحة من بعض الوجوه مع انها لا تدل على علم فاعلها البتة وان اردتم الثاني فلانسلم ان هذه الحوادث والتركيبات مطابقة للمصلحة من كل الوجوه وظاهر ان الامر ليس كذلك فانه لا شئ من مفردات هذا العالم ومركباته الا وهو مصلحة من وجه ومفسدة من وجه آخر رانا عن مقام الاستفسار لكن

لانسلم ان الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما والدليل عليه وجوه ـ

الاول ـ وهو ان البيوت المسدسة التى تبنيها النحل من غير مسطرة ولا بركار لايقدر عليه الانسان والبيت الذى يتخذه العنكبوت من تلك الخيوط من غير شئ من الآلات والادوات لا يقدر عليه الانسان فلو دل ذلك على علم الفاعل لزم ان تكون هذه الحيوانات اكثر علما من الانسان ومعلوم ان ذلك باطل ـ

الثانى ـ وهو ان الفعل المحكم المتقن قد يصدر مرة واحدة من الجاهل وهذا مشاهد واذا جاز صدوره مرة واحدة جاز صدوره ثانيا وثالثا لان الاشياء المتماثلة حكمها حكم واحد واذا كان كذلك بطلت دلالة الفعل المحكم على علم الفاعل سلمنا ان فاعل الفعل المحكم لابدله من ادراك وشعور لكن لم لا يكفى فيه الظن ولم قلتم انه لابدله من العلم والدليل عليه هو ان اكثر هذه الافاعيل العجيبة الصادرة من الناس انما تصدر عنهم حال كونهم ظانين لا حال كونهم قاطعين ـ اقصى ما فى الباب ان يقال ان الظن قد يخطئ كثيرا الا انا نقول المصالح الحاصلة فى تركيبات هذا العالم غير خالية عن المفاسد ولعل هذه المفاسد انما وقعت لاجل ان فاعلها ظان لا عالم ـ

والجواب عن السؤال الاول ـ ان من استدل فى حدوث العالم بدليل الحركة والسكون كان هذا السؤال لازما عليه اما نحن لما بينا ان كل ما سوى الله تعالى محدث سواء كان متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز سقط عنا هذا السؤال لانه لما كان كل ما سوى الله محدثا كان تأثيره سبحانه وتعالى فى ايجادها (١) بالقدرة والاختيار لا بالطبع والايجاب والموجد للشئ على سبيل القدرة والاختيار لابد وان يكون له شعور بما يقصد على ايجاده واختراعه وهذا القدر يكفى فى اثبات كونه تعالى عالما واما انه تعالى عالم بكل الاشياء فتلك مسئلة اخرى وبهذا الجواب (٢) سقط جميع ما ذكروه من الاسولة ـ

احتج قدماء الفلاسفة على انكار العلم بوجوه ـ

الشبهة الاولى ـ قالوا لو كان عالما لكان علمه اما ان يكون عين ذاته او زائدا على

(١) مص ـ ايجاد ما (٢) مص ـ السؤال

ذاته

ذاته والقسمان باطلان اما انه لا يجوز ان يكون علمه عين ذاته فلوجوه —
احدها — انا ندرك التفرقة بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته علمه وهذا يوجب التغاير —
والثانى — انا بعد معرفة انه موجود واجب الوجود لذاته مفتقر فى معرفة كونه تعالى عالما الى دليل منفصل والمعلوم مغاير لغير المعلوم —
الثالث — ان حقيقة العلم مغاير لحقيقة القدرة ولحقيقة الحيوة فلو كان الكل عبارة عن حقيقة ذاته لزم القول بان الحقائق الثلثة حقيقة واحدة وذلك باطل بالبداهة —
واما انه لا يجوز ان يكون علمه زائدا على ذاته فلانه لو كان زائدا على ذاته مع انه صفة قائمة بتلك الذات وجب ان يكون ذلك العلم مفتقرا فى تحققه الى تلك الذات لان الصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير ممكن لذاته مفتقر الى المؤثر والمؤثر فيه ليس الا تلك الذات فتكون تلك الذات موصوفة به ومؤثرة فيه مع ان تلك الذات بسيطة منزهة عن جميع جهات (١) التركيبات فيكون البسيط قابلا وفاعلا معا وذلك محال لان المفهوم من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا وهذان المفهومان ان كانا خارجين عن الذات كان المفهوم من استلزام الذات لاحدهما غير المفهوم من استلزامها الآخر فيعود التقسيم الاول فيه ولا يتسلسل بل ينتهى الى كثرة تقع فى الذات فتكون ذاته مركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهذا خلف محال —

الشبهة الثانية — انهم قالوا ذاته سبحانه وتعالى بدون هذا العلم اما ان تكون كاملة على الاطلاق فحينئذ لا يكون فى حصول هذا العلم كمال وجلال فوجب نفيه واما ان لا يكون الذات بدون هذا العلم كاملة فحينئذ تكون الذات الواجبة الوجود ناقصة بذاتها وكاملة بغيرها وهو محال —

الشبهة الثالثة — كونه الٰها للعالم ان لم يتوقف على اثبات هذا العلم لم يجز اثباته وان توقف عليه كان مبدأ العالم مركبا من الذات والعلم وكل مركب ممكن وكان مبدأ كل الممكنات ممكنا وذلك محال —

---

(١) مص — جميع تلك

والجواب عن الشبهة الاولى ـ لم لا يجوز ان يكون البسيط حقا قابلا وفاعلا معا، قوله تغاير المفهومين يدل على وقوع الكثرة في الذات ـ

قلنا هذا ينتقض بالوحدة فانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الوحدة ابعد الاشياء عن الكثرة وكذلك النقطة محاذية لجملة اجزاء الدائرة مع انها غير قابلة للقسمة ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ لم لا يجوز ان يقال ان كون تلك الذات كاملة يقتضي كونها مستلزمة لحصول هذا العلم ولا نقول الذات ناقصة بذاتها مستكملة بغيرها بل نقول كونها كاملة لذاتها يستلزم حصول صفات الكمال ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ مبدأ العالم هو الذات الواجبة الوجود الموصوفة بالعلم والقدرة والذات هي الواجبة لذاتها وبذاته وهي مستلزمة لهذه الصفات فلم قلتم ان ذلك محال ـ

الفصل الثانى

في بيان انه سبحانه وتعالى عالم بكل المعلومات

برهانه انه سبحانه وتعالى حي وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب ايضا لهذه العلمية هو ذاته ونسبة الذات الى الكل على السوية فلم يكن بان يوجب ذاته كونه عالما بالبعض اولى من ان يوجب كونه عالما بالباقي فلما اوجب كونه عالما بالبعض وجب ان يوجب كونه عالما بالباقي فثبت كونه تعالى عالما بكل المعلومات ـ

واعلم ان المخالفين في هذه المسئلة طوائف ونحن نشير الى شبهة كل واحد منهم اشارة خفية ـ

النوع الاول ـ الذين يقولون انه يمتنع كونه تعالى عالما بذاته احتجوا عليه بان كون الشيء عالما بالشيء اضافة مخصوصة بين العالم وبين المعلوم وهذا لا يحصل الا بين الشيئين فالشيء الواحد من جميع الوجوه يمتنع كونه عالما بنفسه وهذا بخلاف علم الواحد منا بنفسه فان نفس الواحد منا ليست منزهة عن جميع جهات التركيب فلا جرم

صح فى الواحد منا ان يعلم نفسه ـ

لا يقال كونه تعالى عالما مغاير لكونه معلوما فلم لا يكفى هذا القدر من التغاير فى حصول علمه بذاته ـ

لانا نقول ـ كونه عالما ومعلوما فرع عن قيام العلم به وقيام العلم به فرع عن هذا التغاير فيلزم وقوع الدور ـ

والجواب ـ قد دللنا على انه تعالى عالم بشئ ما وكل من علم الشئ امكنه ان يعلم كونه عالما بذلك الشئ ومن علم ذلك فقد علم نفسه فثبت انه تعالى عالم بنفسه ـ قوله ان العلم اضافة مخصوصة واضافة الشئ الى نفسه محال ـ قلنا لا نسلم بدليل انه يصح ان يقال علم ذاته حقيقته (١) ـ

النوع الثانى ـ من المخالفين الذين يسلمون كونه تعالى عالما بذاته المخصوصة لكنهم ينكرون كونه عالما بغيره واحتجوا عليه بان العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر بدليل انه يصح ان يعلم كون زيد عالما باحد المعلومين مع الشك فى كونه عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك فكونه عالما باحد المعلومين يوجب ان يكون مغايرا لكونه عالما بالمعلوم الآخر ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ لو كان البارى تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة لوجب ان يحصل فى ذاته بحسب كل معلوم علم على حدة وعلى هذا التقدير يحصل فى ذاته كثرة لانهاية لها وذلك محال ـ

الجواب ـ ليس العلم عبارة عن الصور المساوية للماهيات المعلومات المنطبعة فى ذات العالم بل العلم عبارة عن نسب مخصوصة واضافة مخصوصة بين ذات العالم وذات المعلوم واذا كان كذلك فكونه تعالى عالما بالمعلومات الكثيرة يقتضى ان يحصل لذاته نسب كثيرة واضافات كثيرة وهذا لا يقدح فى وحدة الذات بدليل ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى لا نهاية له من النسب ثم ان كثرة هذه النسب لم تقدح فى كون الوحدة وحدة فكذلك القول فى هذه المسئلة ـ

---

(١) ر ـ واضافة حقيقه الشئ الى نفسه محال ـ

النوع الثالث ـ من المخالفين الذين سلموا كونه تعالى عالما بالماهيات الكلية لكنهم منعوا من كونه تعالى عالما بالمتغيرات من حيث هي متغيرة واحتجوا عليه بانه تعالى لو علم ان زيدا جالس الآن في هذا المكان فاذا قام زيد من ذلك المكان فان بقي ذلك العلم كان جهلا لان اعتقاد انه جالس ههنا مع انه غير جالس ههنا جهل وان لم يبق ذلك العلم كان تغيرا والتغير على الله تعالى محال ـ

واعلم ان المتكلمين صاروا فريقين بسبب هذه الشبهة ـ

الفريق الاول ـ وهم جمهور المشايخ من اهل السنة ومن المعتزلة قالوا ان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد واحتجوا على قولهم بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل البلد غدا فاذا استمر هذا العلم الى الغد والى ان دخل زيد البلد فانا بهذا العلم نعلم ان زيدا دخل الآن البلد فعلمنا بان العلم بان الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد وانما يحتاج الواحد منا الى علم آخر لاجل طريان الغفلة على العلم الاول والباري تعالى لما امتنع طريان الغفلة عليه لاجرم تكون علمه بان الشيء الفلاني سيوجد هو نفس علمه بوجود ذلك الشيء حال ما وجد واما ابو الحسين البصري فقال هذا المذهب باطل ويمتنع ان يقال العلم بان الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده حال ما يصير موجودا وله ان يحتج على ذلك بوجوه ـ

الحجة الاولى ـ ان من شرط المثلين ان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر والعلم (١) بان الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم انه موجود الآن فان قبل وقوع المعلوم لو اعتقدنا بانه سيقع بعد ذلك كان علما ولو اعتقدنا انه واقع الآن كان جهلا واما حال وقوعه فانه ينقلب الامر فلو اعتقدنا بانه سيقع بعد ذلك وانه الآن غير واقع كان جهلا ولو اعتقدنا انه الآن واقع كان علما فثبت ان كل واحد منهما لا يقوم مقام الآخر وذلك يقتضي كون هذين الاعتقادين مختلفين في الحقيقة ومع هذا الاختلاف في الماهية والحقيقة كيف يمكن دعوى الاتحاد ـ

الحجة الثانية ـ ان كونه عالما بانه سيقع غير مشروط بكونه واقعا في الحال وكونه عالما

---

(١) ن ـ العلم بانه موجود الآن لا يجوز ان يقوم مقام العلم بانه سيوجد ـ

بوقوعه

بوقوعه مشروط بوقوعه في الحال والشيئان اللذان يكون احدهما مشروطا لشئ
والآخر لايكون مشروطا بذلك الشي يمتنع ان يكون احدهما نفس الآخر —

الحجة الثالثة — وهي التي عول عليها ابوالحسين فقال مجرد العلم بان الشئ سيقع لايكون علما بوقوعه اذا وقع فان من علم ان زيدا سيدخل البلد (١) غدا ثم انه جلس في بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار وبقي مستديما لذلك العلم حتى جاء الغد (٢) ودخل زيد البلد فههنا هذا الشخص بمجرد علمه بان زيدا سيدخل البلد غدا لايصير عالما بانه دخل الآن في البلد فثبت بهذا ان العلم بان الشئ سيوجد غدا لايكون نفس العلم بوجوده اذا وجد بلى من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا ثم علم حصول الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث وهو العلم بان زيدا دخل البلد الآن —

الحجة الرابعة — ان العلم بالشئ صورة مطابقة لذلك الشئ ولاشك ان حقيقة انه سيقع بعد ذلك وهو الآن غير واقع مغايرة لحقيقة انه واقع في الحال وحاصل واذا اختلفت المعلومات (٣) وجب اختلاف العلمين —

الحجة الخامسة — وهو انه يمكننا ان نعلم كونه عالما بان الشئ الفلاني سيقع غدا حال ما نجهل كونه عالما بوقوعه حال وقوعه ولما حصل العلم باحد هذين العلمين حال ما حصل الشك في حصول العلم الآخر علمنا تغاير العلمين —

واعلم — ان ابا الحسين البصري كما ابطل بهذه الدلائل قول المشايخ الجزم وقوع التغير في علم الله تعالى بالجزئيات المتغيرة فقال الموجب لكونه تعالى عالما بالمعلومات هو ذاته لكن شرط هذا الايجاب حضور تلك المعلومات فاذا حصل المعلوم واقعا على وجه معين حصل شرط كون الذات موجبة للعلم بوقوع ذلك الشئ على ذلك الوجه فيحصل ذلك العلم واذا عدم وقوع ذلك المعلوم على هذا الوجه زال شرط الايجاب ولاجرم يزول ذلك العلم ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم على الوجه الثاني فهذا مذهبه في هذا الباب الا انه يتوجه عليه سؤالان صعبان

السؤال الاول — انه تعالى قبل ان خلق العالم كان عالما بانه سيخلقه فاذا خلق العالم

---

(١) ر — الدار هنا وفيما يأتي (٢) ر — النهار — (٣) ر — اختلفت المعلومات

فهل زال العلم الاول اولم يزل فان لم يزل كان عالما بانه سيخلقه الآن مع انه فى نفسه مخلوق وذلك محال واما ان زال العلم الاول فذلك العلم الذى زال كان قديما اوحادثا فان كان قديما كان هذا قولا بجواز عدم القديم وحينئذ يبطل دليله على حدوث الاجسام لان مبنى ذلك على ان عدم القديم لا يجوز واما ان كان ذلك العلم محدثا فهذا العلم المحدث هل كان مسبوقا بعلم آخر لا الى اول اولم يكن كذلك فان كان الاول كان هذا قولا بحوادث لااول لها وهذا يبطل عليه دليل حدوث الاجسام واما ان انتهت هذه العلوم الى علم محدث غير مسبوق بعلم آخر كان هذا قولا بانه تعالى ما كان فى الازل عالما باحوال هذه التغيرات فيكون هذا جهلا مطلقا لله تعالى وذلك باطل قطعا —

السؤال الثانى — وهو ان الفلاسفة اقاموا البرهان المطلق على امتناع وقوع التغيرات فى ذات الله تعالى وفى صفاته فقالوا كل صفة يفرض ثبوتها لذات الله تعالى من حيث هى هى اما ان يكون كافية فى ثبوتها اوكافية فى انتفائها اولا يكون كافية لافى ثبوتها ولافى انتفائها فان كان ذاته سبحانه كافية فى ثبوتها وجب ثبوتها للذات ازلا وابدا حتى تكون تلك الصفة دائمة الثبوت بدوام ذاته وان كان ذاته سبحانه وتعالى كافية فى انتفائها وجب انتفاؤها عن الذات ازلا وابدا حتى تكون دائمة الانتفاء بدوام ذاته —

واما القسم الثالث — وهو ان يقال ان ذاته سبحانه غير كافية فى ثبوت تلك الصفة ولافى انتفائها فعلى هذا التقدير يكون ثبوت تلك الصفة وعدمها موقوفين على ثبوت شئ منفصل وعلى عدمه فنقول ذات الله تعالى لاتنفك عن ثبوت هذه الصفة وعن عدمها وثبوت هذه الصفة وعدمها موقوفان على ثبوت ذلك الشئ المنفصل وعدمه والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير فذات الله تعالى مفتقرة فى تحققها الى الغير والمفتقر فى تحققه الى الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجوب لذاته ممكن الوجود لذاته وذلك محال فثبت ان التغير فى صفات الله تعالى محال فهذا حاصل هذه المباحث فى هذا الباب —

والفرق

والطريق الثانى (١) ان يقولوا ماذكرتم من الدليل المانع من التغير انما يجرى فى الصفات الحقيقية اما الصفات الاضافية فلا يمكن منع التغير فيها وكيف لانقول هذا واذا وجد حادث فان الله تعالى يكون معه فاذا فنى ذلك الحادث بطلت تلك المعية فهذا يقتضى وقوع التغير فى الاضافات ــ

واذا ثبت هذا فنقول ــ هذه التعلقات من باب النسب والاضافات واذا كان الامر كذلك لم يمتنع وقوع التغيرات فيها ــ

النوع الرابع ــ من المخالفين الذين قالوا انه تعالى فى الازل كان عالما بحقائق الاشياء وماهياتها واما العلم بالاشخاص والاحوال فذلك انما يحصل عند حدوث تلك الاشخاص وهذا مذهب هشام بن الحكم ومذهب ابى الحسين البصرى كأنه لايتمشى الا بالتزام هذا المذهب واحتج هشام بن الحكم على هذا المذهب بوجوه ــ

الاول ــ لوكان تعالى عالما فى الازل بجميع الجزئيات التى توجد فى لايزال لكان عالما بكل مايصدر من الناس من افعالهم وعالما بما لايصدر عنهم وكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع وكل ماعلم الله تعالى عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فيلزم ان يقال جميع افعال الخلق اما واجبة الوقوع اوممتنعة الوقوع ولوكان الامر كذلك لم يكن لشئ من الحيوانات قدرة على الفعل لان الذى كان معلوم الله تعالى انه يوجد يكون واجب الوقوع والذى علم انه لايصدر منه يكون ممتنع الوقوع ولا قدرة البتة لا على مايكون واجب الوقوع ولا على ما يكون ممتنع الوقوع وهذا يقتضى ان لايكون لله تعالى قدرة البتة وان لايكون لشئ من المخلوقات قدرة البتة وان تكون التكاليف وبعثة الرسل كلها عبثا ضائعا وان يكون الوعد والوعيد والثواب والعقاب كلها عبثا وجورا وهذا يبطل القول بالربوبية لان نفى القدرة عن الله تعالى يبطل القول بالربوبية ويبطل القول ايضا بالعبودية لان العبد اذا لم تكن له قدرة على العبودية كان الامر والنهى عبثا فاذا كان الامر كذلك وجب ان يقال انه تعالى كان عالما فى الازل بذاته وبصفاته وبماهيات الاشياء وحقائقها وصفاتها واما العلم بالاشخاص واحوالها المتغيرة فذلك

(١) ر ــ والطريق الاول ــ

لايحصل الا بعد دخولها فى الوجود حتى تندفع هذه الاشكالات ـ

الشبهة الثانية ـ كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ماله تميز وتخصص وتعين فهو ثابت متحقق وما لايكون ثابتا ولا متعينا ولا متحققا وجب ان لايكون معلوما وهذه الاشخاص وصفاتها واحوالها كانت نفيا محضا وعدما صرفا قبل دخولها فى الوجود فوجب ان لا تكون معلومة ـ

لايقال ـ لم لايجوز ان يقال المعدوم شئ وذات فلاجرم لم يمتنع كونها معلومة ـ

لانا نقول ـ القول بان المعدوم شئ باطل وبتقدير تسليمه فالثابت فى العدم انما هى الذوات والحقائق والماهيات اما الذوات بعينها كونها مركبة مؤلفة موصوفة بالاعراض فغير ثابتة فى العدم بالاتفاق واذا كان الامر كذلك وجب ان لا تكون هذه الاشخاص والاحوال معلومة قبل تحققها ـ

الشبهة الثالثة ـ لو كان عالما بكل ما سيدخل فى الوجود لكان عالما بعدد مايدخل فى الوجود من حركات اهل الجنة واهل النار وكل ما كان عدده معلوما كان متناهيا فيلزم اثبات النهاية لثواب اهل الجنة ولعقاب اهل النار وذلك محال فعلمنا انه تعالى لايعلم هذه المتغيرات الا بعد وقوعها ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ـ ان العلم بالوقوع تبع للوقوع والقدرة على الايقاع اصل الوقوع والتبع للشئ لايكون مانعا من الاصل ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ انه منقوض بان كل واحد منا يعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها لامن مغربها فهذا المعدوم معلوم ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ انه تعالى انما يعلم الشئ كما هو فان كان له عدد محصور علمه كذلك وان كان له عدد غير محصور كان علمه كذلك ـ

النوع الخامس ـ من المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بمالا نهاية له من المعلومات ولهم فيه شبه ـ

الشبهة الاولى ـ انا لما بينا انه يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات فلو كانت المعلومات غير متناهية لحصل فى ذات الله تعالى علوم غير متناهية ولوان قائلا يقول انا

لاتثبت

لاتثبت العلم لله تعالى بل تثبت العالمية كان هذا نزاعا فى العبارة ويلزمه ان تثبت لله تعالى عالميات لا نهاية لها لانه لايمكننا ان نعلم كونه تعالى عالما باحد هذين المعلومين حال شكنا فى كونه تعالى عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير المشكوك ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ لوكان الله تعالى عالما بمالانهاية له لزم ان يحصل فى ذاته علوم غير متناهية اوعالميات غير متناهية وذلك محال لان كل عدد يوجد فانه قابل للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك وجب ان يكون متناهيا ـ

الشبهة الثانية ـ قالوا كل معلوم فهو متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو متناه لان المتميز هوالذى ينفصل عن غيره بحده وطرفه فاذاً كل ماكان معلوما فهو متناه فما لايكون متناهيا يمتنع ان يكون معلوما ـ

الشبهة الثالثة ـ مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته والاقل من غيره متناه فمقدوراته متناهية ومعلوماته اضعاف مقدوراته واضعاف المتناهى متناه فمعلوماته متناهية ـ

والجواب عن الاولى ـ ان علم الله تعالى لم لايجوز ان يقال انه واحد وانما تعلقاته غير متناهية وهذه التعلقات نسب واضافات ودخول اللانهاية فى النسب والاضافات غير ممتنع بدليل ماذكرناه ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وهكذا الى ما لا نهاية له ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ ان هذه الشبهة اما ان نوردها فى كل واحد من احاد المعلومات اوفى مجموعها والاول باطل لان كل واحد من احاد المعلومات متناه والثانى باطل لان هذا الكلام انما يتجه لوكان للمعلومات التى لانهاية لها مجموع وجملة وذلك محال لان المجموع والجملة يشعران بالتناهى فوصف مالا نهاية له بكونه مجموعا وجملة محال ـ

لانقول ـ هذا الذى ذكرتموه مما يؤكد السؤال وذلك لان كل ما كان معلوما فهو شئ مشار اليه بحسب اشارة العقل فله خصوصية وتعين وتميز وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذاً كل معلوم فهو متناه فما لا يكون متناهيا لا يكون معلوما ـ

لانا نقول انه معلوم من حيث انه غير متناه وكونه معلوما من هذا الاعتبار لاينافي كونه غير متناه ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ ان قولنا المقدورات اقل من المعلومات هو ان العلم يتعلق بالواجب والممتنع والجائز والقدرة لاتعلق لها الا بالجائزات ـ

النوع السادس ـ من المخالفين الذين ينكرون كونه تعالى عالما بجميع المعلومات احتجوا عليه بوجهين ـ

الاول ـ لوكان عالما بجميع المعلومات لكان اذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم كونه تعالى عالما بكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثالثة والرابعة الى مالانهاية له فيكون له بحسب كل واحد من المعلومات علوم غير متناهية لانها امور مترتبة لان المرتبة الثالثة مرتبة على الثانية والثانية على الاولى فاذا حصلت ههنا مراتب غير متناهية لزم حصول اسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة وذلك مما ظهر ابطاله فى مسئلة اثبات العلم بواجب الوجود ـ

لا يقال ـ لم لايجوز ان يقال اثبات العلم بالعالم بالشئ هو نفس العلم بذلك الشئ ـ

لانا نقول ـ هذا باطل من وجوه احدها ان المعلوم والعلم مما يتغاير ان فوجب ان يكون العلم بالمعلوم مغايرا للعلم بالعلم بذلك المعلوم ـ وثانيها انه لوكان العلم بالعلم بالشئ نفس العلم بذلك الشئ لكان من علم شيئا حضر فى ذهنه العلم بالعلم والعلم بالعلم به وهكذا هذه المراتب الغير المتناهية ولماعلمنا بالضرورة انه ليس كل من علم الشئ حضر فى ذهنه هذه المراتب الغير المتناهية علمنا ان العلم بالعلم بالشئ مغاير للعلم بذلك الشئ ـ وثالثها انه يمكننا ان نعلمه عالما بذلك الشئ وان كنا لا نعلمه عالما بكونه عالما بذلك الشئ والمعلوم مغاير للمشكوك فثبت بهذه الوجوه ان العلم بالعلم بالشئ يمتنع ان يكون نفس العلم بذلك الشئ ـ

الوجه الثانى ـ انه لوكان عالما بجميع المعلومات سواء كانت واقعة اوممكنة الوقوع فاذا علم الله تعالى جوهرا فردا فلذلك الجوهر الفرد يمكن وقوعه فى احيازغير متناهية على البدل وفى ازمنة غير متناهية على البدل وموصوفة من كل نوع من

انواع

انواع الاعراض بافراد لانهاية لها على البدل فهذه المراتب لانهاية له لامرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها وكل ذلك محال فى جوهر فرد وجزء لايتجزى ومعلوم ان استحضار العلم المفصل بهذه المراتب دفعة واحدة مما لا يقبله العقل ـ

والجواب عن الوجه الاول ـ ان علم الله تعالى واحد الا ان مراتب تعلقاته غير متناهية والتعلقات من باب النسب والاضافات ودخول ما لا نهاية له فيها غير ممتنع كما ضربنا فى المثال من الوحدة المشتملة على النسب والاضافات الى لا نهاية لها ـ

والجواب عن الوجه الثانى ـ انها محض التعجب ولا عبرة بذلك فى صفات الله تعالى فان كمالها وجلالها اعظم من ان يحيط به عقول البشر فهذا ما انتهى اليه العقل الضعيف وجلال الله تعالى منزه عن غايات عقول العقلاء ونهايات علوم العلماء وبالله التوفيق ـ

المسئلة الثالثة عشر

فى اثبات انه تعالى مريد

وهذه المسئله مشتملة على فصول ـ

الفصل الاول

فى شرح حقيقه الارادة

اعلم ـ انه متى صدر عنا فعل اوترك فقبل ذلك الفعل وذلك الترك يظهر فى قلوبنا حالة تقتضى ترجيح ذلك الفعل على ذلك الترك اوبالعكس والعلم بحصول تلك الحالة المقتضيه للترجيح علم ضرورى ـ ثم اختلف العقلاء فى ان تلك الحالة المقتضية للترجيح ما هى فقال قوم من محققى المعتزلة انما هى الداعى وتحقيق الكلام فى الداعى ان الانسان قادر على الفعل وعلى تركه فنسبة قدرته الى طرفى الفعل والترك على السوية ومادامت القدره باقية على هذا الاستواء يمتنع حصول

الرجحان لان الاستواء والرجحان متنافيان فاذا حصل فى القلب علم اواعتقاد اوظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد حصل الرجحان بسبب ذلك وصار المجموع الحاصل من تلك القدرة ومن ذلك العلم او الظن اوالاعتقاد مؤثرا فى وقوع ذلك الفعل واما فى حق البارى سبحانه فالاعتقاد والظن ممتنعان فلم يبق الداعى فى حق الله تعالى الا العلم باشتمال ذلك الفعل على مصلحة راجحة فهذا هو الكلام فى حقيقة الداعية ثم قالوا تلك الحالة المقتضية للترجيح التى نجدها من قلوبنا ليست الا هذه الداعية ومن الناس من قال الميل والارادة حالة زائدة على هذه الداعية واحتجوا عليه بوجهين —

الحجة الاولى — ان الميل قد يوجد بدون هذه الداعيه وذلك لان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساوين من الماء فانه لابد وان يرجح احدهما على الآخر من اجل (١) انه لابد وان يحدث فى قلبه ميل الى احد القدحين دون الثانى فهذا الترجيح حاصل وليس هذا الترجيح عبارة عن الداعية بالمفسر الذى ذكرناه لانه لما استوى القدحان فى جميع المنافع المعلومة والمظنونة امتنع ان يكون ذلك الميل الذى هو غير مشترك فيه بينهما هو عين هذا العلم والظن الذى هو مشترك فيه بينهما —

الحجة الثانية — انا نجد من انفسنا انا متى علمنا اواعتقدنا اوظننا اشتمال الفعل على هذه المصلحه الزائده فانه يتولد عن ذلك العلم ميل ورغبة وترجيح ويكون ذلك الميل كالامر اللازم لذلك الفعل (٢) وكالامر المتولد منه ولذلك من الخصم نقول ان هذا العلم يدعو الفاعل الى الفعل فجعل كون هذا العلم داعيا كالامر المتولد منه فثبت بهذين الوجهين ان الداعى مغاير للاراده فى حقنا —

الفصل الثانى

فى بيان ان الله تعالى مريد

اتفقت الامة على اطلاق هذا اللفظ الا انهم اختلفوا فى معناه فذهب حسين النجار

---

(١) د — ؟من (٢) د — لذلك العلم —

الى

الى ان معناه انه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فجعل كونه تعالى مريدا وصفا سلبيا وقال ابو القاسم البلخي معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه موجد لها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه آمر بها ـ

وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريد الافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريد الافعال غيره انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها ولعل مذهب ابي القاسم البلخي هو هذا ـ

ومذهبنا ان كونه تعالى مريدا صفة زائدة على كونه تعالى عالما وفاعلا وهذا مذهب جمهور البصريين من المعتزلة ـ لنا انا وجدنا بعض افعال الله تعالى متقدمة وبعضها متأخرة مع ان ما تقدم كان يجوز في العقل ان يتأخر وما تأخر كان يجوز في العقل ان يتقدم واذا كان كذلك افتقر ذلك التقدم والتأخر الى مرجح ومخصص لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح ثم نقول ذلك المرجح اما القدرة او العلم او صفة اخرى لا جائز ان يكون هو القدرة لان خاصية القدرة الايجاد وذلك بالنسبة الى جميع الاوقات على السوية ولا جائز ان يكون هو العلم لان العلم بالوقوع تبع للوقوع فلو كان هو تبعا لذلك العلم لزم الدور فثبت انه لابد من شئ آخر يكون مخصصا ومرجحا سوى القدره والعلم وظاهر ان الحيوة والكلام والسمع والبصر لا تصلح لذلك ولابد من اثبات صفه وراء هذه الصفات خاصيتها الترجيح والتخصيص وتلك الصفة هي المسماة بالارادة ـ

فان قيل لا نسلم ان تقدم المتأخر وتأخر المتقدم جائز بيانه ان من المحتمل ان تكون هذه الحوادث الارضية مستندة الى الاتصالات الفلكيه وتلك الاتصالات لازمة (١) من كون كل واحد منها (٢) متحركا على وجه خاص وكون كل واحد منها متحركا على وجه خاص انما كان لان ماهية كل واحد منها مخالفة لماهية الآخر فلا جرم كان كل واحد من تلك الماهيات استلزم نوعا معينا من الحركات ـ

لا يقال ـ هذا مدفوع من وجهين الاول ان القول بان ذات كل واحدة منها هي الموجبة لتلك الحركه باطل لان تلك الماهيه باقية وتلك الحركة متغيره والباقي لا يكون

---

(١) د ـ اللازمة ـ (٢) مص ـ منها ـ هنا وفيما بعد

علة لعير الباقى ـ الثانى ان هذا محتمل ولكنما قد دللنا على حدوث العالم فلم اختص حدوث العالم بذلك الوقت ولم يحدث قبله ولا بعده ـ

لا نجيب عن الاول بانه لايبعد ان يكون الدائم موجبا للمعير على معنى ان كل حالة متقدمة سابقة فانها تكون شرطا لكون ذلك الذى علة لوجود الحالة المتأخرة (١) وبهذا الطريق لا يمتنع كون الدائم علة للتغير ـ

وعن الثانى ـ ان بتقدير ثبوت القول بحدوث العالم وحدوث الزمان لم يكن قبل اول الزمان الحادث زمان آخر واذا كان كذلك لم يكن له قبل واذا لم يكن له قبل استحال ان يقال لم لم يوجد قبله سلمنا صحة التقدم والتأخر ولكن لم لا يجوز ان يكون المرجح هو القدرة قوله خاصية القدرة الايجاد وهذا بالنسبة الى الاوقات مايختلف (٢) قلنا وكذلك خاصية الارادة التخصيص بوقت دون لابهذا الوقت المعين فلو افتقرت القدرة الى مرجح آخر لافتقرت الارادة ايضا الى مرجح آخر ولزم التسلسل ـ

وتمام تقرير هذا السؤال ـ ان القدرة كما انها صالحة للايجاد فى هذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت وفى ذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت فكذا الارادة صالحة للتخصيص بذلك الوقت بدلا عن هذا الوقت وبهذا الوقت بدلا عن ذلك الوقت فان كانت تلك الصلاحية فى القدرة تحوجها الى الارادة فهذه الصلاحية فى الارادة تحوجها الى مخصص آخر وان استغنى ههنا عن المرجح فكذا هناك فظهر انه لافرق بين الصورتين ـ

لا يقال ـ لم لايجوز ان يقال ارادة الله تعالى من شأنها تخصيص كل حادث بالوقت الذى حدث فيه وليس لها صلاحية ان تخصص احداث ما حدث فى وقت بوقت آخر وعلى هذا التقدير تستغنى الارادة عن مرجح آخر ـ

لانا نقول ـ هذا باطل من وجوه الاول ان على هذا التقدير لايكون صانع العالم فاعلا مختارا بل علة موجبة بالذات لانه لما كان محالا اوجب ان يكون مؤثرا فى الايجاد فى هذا الوقت ويمتنع عقلا ان يكون موجدا له فى وقت آخر لم يكن له

---

(١) مص ـ المتغيرة (٢) ر ـ لايختلف ـ

احتيار

احتياز البتة بل كان موجبا بالذات ـ

الثانى ـ لو جاز هذا الكلام فى الارادة فلم لا يجوز مثله فى القدرة وهو ان يقال قدرة الله لها صلاحية الايجاد فى ذلك الوقت المعين وليس لها صلاحية الايجاد فى سائر الاوقات وعلى هذا التقدير تستغنى هذه القدرة عن الارادة ـ

الثالث ـ ان الاوقات متساوية فلو جاز ان يقال هذا الوقت المعين له خاصية بارادة الله تعالى لاتصالح تخصيص الحادث المعين الآنه فلم لا يجوز ان يقال لكل واحد من الاوقات خاصية والمؤثر فى حدوث هذه الحوادث هو خواص هذه الاوقات وعلى هذا التقدير يكون المؤثر فى حدوث الحوادث هو الاوقات لا الصانع ويلزم منه نفى الصانع سلمنا انه لايجوز ان يكون المرجح هو القدرة فلم لا يجوز ان يكون المرجح هو العلم ـ قوله العلم بالوقوع تبع للوقوع فلا يجوز ان يكون مؤثرا فى الوقوع ـ قلنا نحن لا نقول المؤثر فى الوقوع هو العلم بالوقوع بل نقول علم الله تعالى باشتمال هذا الفعل على الاحسان الى الغير مع كونه عاريا عن جميع جهات القبح سبب لرجحان الفعل على الترك وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم ـ

والجواب ـ اما السؤال الاول فجوابه ان الزمان وان كان محدثا لكن لنفرض ان من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم دار فلك الثوابت مائة الف مرة وكان يجوز فى العقل ان يوجد العالم بحيث يكون من اول حدوث الزمان الى هذا اليوم قد دار فلك الثوابت مائة وخمسين الف مرة ويجوز ايضا بحيث يكون من اول الحدوث الى هذا اليوم دار فلك الثوابت خمسين الف مرة فهذا هو المراد من التقدم والتأخر واذا تلخص هذا ظهر الاحتياج الى المخصص والمرجح ـ

واما السؤال الثانى ـ فجوابه ان المفهوم من التخصيص غير المفهوم من التكوين فاذا اختلف المفهومان و ... الاعتبار ان سميا مفهوم مبدأ التخصيص بالارادة وسمينا مفهوم مبدأ الايجاد بالقدرة ـ

واما السؤال الثالث ـ فجوابه انا سنقيم الدلالة على انه تعالى خالق لجميع افعال

العادو اذا كان الامر كذلك بطل تعليل افعال الله تعالى بالحسن والقبح ورعاية المصالح ـ

واما الفلاسفة فقد احتجوا على نفي كونه تعالى مريدا بوجوه ـ

الشبهة الاولى ـ ان كل من قصد الى ايجاد شئ فلابد وان يكون تحصيل ذلك الفعل اولى في علمه واعتقاده من تركه وكل من كان كذلك كان قبل ذلك الفعل ناقصا وبصير مستكملا بسبب ذلك الفعل وهذا في حق الله تعالى محال اما بيان المقدمة الاولى وهوان كل من قصد الى ايجاد شئ فلا بد وان يكون ذلك الفعل اولى في اعتقاده من تركه فالدليل عليه انه لو لم تحصل هذه الاولوية في اعتقاد ذلك الفاعل لكان الفعل والترك بالنسبة اليه سيان ولو كان كذلك امتنع كونه مرجحا للفعل على الترك لان حصول الترجيح بدون المرجح محال واما بيان المقدمة الثانية وهي ان كل من كان وجود ذلك الفعل اولى به من عدمه فهو ناقص ودليله انه اذا فعل ذلك الفعل حصلت تلك الاولوية واذا لم يفعل لم يحصل فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره ـ

لا يقال ـ لم لا يجوزان يقال الفعل والترك وان استويا بالنسبة اليه الا ان الفعل اصلح للغير من الترك فهذا الفاعل يرجح الفعل لا لانه انفع له بل لانه احسان الى الغير وايصال للنفع الى الغير ـ

لانا نقول ـ الاحسان الى الغير وتركه ان استويا بالنسبة اليه امتنع الترجيح وان لم يستويا كان الاحسان الى الغير اولى به فيكون الاحسان الى الغير سببا لاستكماله وتركه يصير سببا لنقصانه فيعود المحذور المذكور ـ

الشبهة الثانية لهم ـ قالوا لو كان الله تعالى مريدا لكان مريدا بارادة محدثة وهذا محال فذلك محال اما بيان الملازمة فهوان القصد الى الايجاد يمتنع حصوله الا عند حصول ذلك الايجاد فاما قبل حصول ذلك الايجاد فذلك لايكون قصدا الى الايجاد بل يكون ذلك عزما على انه سيوجد في الوقت الفلاني ـ

لا يقال ـ لم لايجوزان يكون العزم على انه سيفعل غدا يكون نفس القصد الى الايجاد

الايجاد عند حضور الغد ـ

لانا نقول ان من عزم على ان يفعل بكرة الغد ثم جلس فى بيت مظلم لايميز فيه بين الليل والنهار واستمر ذلك العزم فى قلبه الى ان جاء الغد لكنه لم يعلم مجيء الغد فانه لايصير قاصدا الى الفعل ولو كان العزم على الفعل غدا يكون عين القصد الى الفعل عند مجيء الغد لصار عند مجيء الغد قاصدا للفعل بل اذا كان عازما على الفعل غدا ثم احس مجيء الغد تولد من ذلك العزم ومن هذا العلم قصد الى هذا الفعل فثبت ان القصد الى احداث الفعل لا يتحقق الا حال حدوث الفعل فثبت انه تعالى لو كان يفعل الافعال بالقصد والارادة لكانت ارادته لامحالة محدثة وانما قلنا انه يمتنع ان تكون ارادته محدثة لانها لو كانت محدثة لافتقر فى خلق تلك الارادة الى ارادة اخرى فيلزم اما الدور واما التسلسل وكل ذلك محال فثبت انه يمتنع كونه تعالى مريدا ـ

لايقال ـ أليس من الناس من قال ان علم الله تعالى بالمتغيرات متغير متجدد وقال ان ذاته تعالى توجب العلم بذلك المعلوم عند حدوث ذلك المعلوم فلاجرم استغنى حدوث ذلك العلم عن علم آخر فلم لايجوز مثله فى الارادة ـ

لانا نقول ـ العلم بالشئ تبع لوقوع ذلك الشئ فاذا حدث ذلك الشئ امكن ان يقال ذاته تعالى توجب ذلك العلم بشرط وقوع ذلك المعلوم اما ارادة الوقوع فمؤثرة فى الوقوع ومتقدمة عليه فيمتنع ان يقال ان ذاته تعالى توجب ارادة الوقوع بشرط الوقوع واذا لم يمكن جعل وقوع المراد شرطا لكون ذاته موجبا لحدوث الارادة لم يبق الا ان نقول انه تعالى احدث تلك الاراده على سبيل الاختيار وحينئذ يلزم التسلسل فظهر الفرق بين العلم والارادة ـ

الشبهة الثالثة ـ لو كان البارى تعالى مريدا لخلق العالم لكان اما ان يريد خلق العالم فى جميع الاوقات ازلا وابدا او يريد تخصيص خلق العالم بوقت معين والاول يقتضى قدم العالم واذا كان العالم قديما دائما موجودا امتنع القصد الى الايجاد لان القصد الى ايجاد الموجود محال فهذا القسم يفضى ثبوته الى عدمه فيكون باطلا

والثانى ايضا باطل لان ذلك الوقت ما كان موجودا فى الازل والاعاد القسم(١) الاول مذلك الوقت قد حدث بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه وهو انه تعالى اما ان يقال انه اراد خلق ذلك الوقت ازلا وابدا او اراد خلقه فى وقت معين والاول يلزم منه القدم والثانى يلزم منه اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل وهو محال ـ

الشبهة الرابعة ـ لو كان البارى تعالى مريد الاحداث العالم لكانت تلك الارادة اما ان تكون قديمة اومحدثة والقسمان محالان فثبوت الارادة فى حق الله تعالى محال ـ انما قلنا انه لايجوز ان يكون مريدا بارادة قديمة لوجهين الاول ان على هذا التقدير يكون حصول الفعل فى ذلك الوقت المعين من لوازم تلك الاراده وتلك الارادة لكونها قديمة ازليه ممتنعة التغير والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم وقوع ذلك الفعل فى ذلك الوقت ممتنعا واذا كان كذلك كان الصانع موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار فاذا القول بقدم الارادة يفضى الى نفى الاراده والصفة اذا ادت الى نفى الذات كان القول بتلك الصفه باطلا فبطل القول بكون تلك الاراده قديمة ـ

الثانى ـ ان بدخول ذلك الفعل فى الوجود لاتبقى الارادة متعلقة بايجاده لان ايجاد الموجود محال فلو كان ذلك التعلق قديما لزم عدم القديم وهو محال فثبت بهذين الوجهين انه يمتنع كونه تعالى مريدا بارادة قديمه ـ وانما قلنا انه يمتنع كونه تعالى مريدا ارادة محدثة لما ذكرنا انه لزم التسلسل فى الارادات ولما بطل القسمان ثبت ان فاعليه الله تعالى غير موقوفة على الاراده ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ـ قوله المريد لايرجح احد الطرفين على الآخر الا اذا كان احد الطرفين اولى به فى علمه اوظنه او اعتقاده قلنا هذا مدفوع بدليله ما ذكرنا فى مسئلة القدحين والرغيفين والطريقين ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ ان اراده ايقاع الفعل عند مجئ الغد هو نفس القصد لايقاع الفعل عند مجئ الغد والكلام فيه عين ما ذكرناه فى مسئله ان العلم بان

(١) ص ـ التقسيم ـ

الشئ

الشئ سيوجد نفس العلم بوجوده اذا وجد ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ انه لما كان ايجاد هذا الزمان المعين غير موقوف على زمان آخر فلم لايجوز ان تكون ارادة احداثه لاتفتقر الى زمان آخر ـ

والجواب عن الشبهة الرابعة ما قدمناه فى مسئلة اثبات القدرة ـ

الفصل الثالث

فى شرح مذاهب الناس فى كونه تعالى مريدا

اعلم ان المفهوم من كونه تعالى مريدا اما ان يكون صفة سلبية او ثبوتية اما القول بانه امر سلبى فهذا هو المنقول عن النجار انه قال معنى كونه تعالى مريدا انه غير مقهور ولامستكره (١) واما الذين فسروه بمعنى ثبوتى فذلك المعنى اما ان يكون معللا بذاته او بمعنى ـ

اما الاول ـ فهو القول الثانى للنجار وذلك انه قال انه تعالى مريد لذاته واما الذين قالوا المريدية معللة بمعنى فذلك المعنى اما ان تكون قديما قائما بذات الله تعالى فهذا هو قول اصحابنا واما ان يكون محدثا وعلى هذا التقدير فهذه الارادة المحدثة اما ان تكون قائمة بذات الله تعالى وهو قول الكرامية او موجودة لافى محل وهو قول ابى على وابى هاشم والقاضى عبد الجبار بن احمد واما ان تكون قائمة بذات غير الله تعالى وما رايت احدا اختار هذا القسم فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسئلة ولنا كثر خوض المتقدمين فى هذه المباحث فلا جرم اكتفينا فيها بالقليل من القول فاما قول النجار ان معنى كونه مريدا انه غير مقهور ولا مغلوب فهذا باطل لان الجماد والنائم غير مقهور مع انه ليس بمريد واما قول من قال كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته بعد ما علمنا كونه مريدا والمعلوم غير ما هو غير معلوم واما قول من قال ان ارادته محدثة فهو باطل لانه لما ثبت ان احداث المحدثات موقوف على الارادة فلو كانت الارادة محدثة لافتقر احداثها الى ارادة

---

(١) ر ـ ولامغلوب

اخرى ولزم التسلسل واما قول الكرامية انه تحدث الارادة في ذاته فهو ايضا باطل لما ثبت ان ذاته يمتنع ان تكون محلا للحوادث واما قول المعتزلة انه تحدث الارادة لافي محل فهذا ايضا باطل وتدل عليه وجوه ـ

الاول ـ ان وجود عرض لافي محل بعيد عن العقول ولو جاز ذلك فلم لايجوز وجود سواد لافي محل وبياض لافي محل وكذا القول في سائر الاعراض ـ

الثاني ان ذوات الحيوانات تصح عليها صفة المريدية فلو حدثت (١) ارادة لافي محل لكانت نسبة تلك الارادة الى ذات الله تعالى كنسبتها الى سائر الذوات فوجب ان توجب صفة المريدية لكل من يصح ان يكون مريدا لعدم الاختصاص فيلزم ان كل مايريده الله تعالى يريده كل الاحياء وذلك باطل ـ

فان قيل ذات الله تعالى لافي محل وهذه الارادة لافي محل فكان اختصاص هذه الارادة بذات الله تعالى اولى من اختصاصها بسائر الاحياء ـ

قلنا ـ كونه لافي محل مفهوم سلبي فلا يجوز ان يكون ذلك علة لاختصاص صفة المريدية بذات الله تعالى لان السلب لايكون علة للثبوت واذا ظهر ان هذا القيد لايصلح ان يكون علة لهذا الاختصاص عاد المحذور المذكور وبالله التوفيق ـ

المسئلة الرابعة عشر

في كونه تعالى حيا

مذهب ابي الحسين البصري ان الحي هو الذي لايمتنع ان يعلم ويقدر ـ
وقال اصحابنا الحياة صفة قائمة بالذات لاجلها لايمتنع على الذات ان تعلم وتقدر ـ
وحجة اصحابنا ـ على قولهم ان الذوات على قسمين منها مايصح عليه ان يعلم ويقدر ومنها ما لايصح ذلك عليه وهي الجمادات والقسمان متساويان في الذاتية فلولا امتياز مايصح عليه ان يعلم ويقدر عما لا يصح عليه ذلك والا لما حصل هذا التفاوت ـ

قال ابو الحسين البصري ـ انا قد دللنا على ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لنفس

---

(١) ز ـ وجدت ـ

ذاته

داته المخصوصة فلم لايجوز ان تكون صفة العالمية والقادرية فى حق الله تعالى معللة بذاته المخصوصة وهذا سؤال حسن ـ

والمعتمد لنا ان نقول قولك الحى هو الذى لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر وهذا اشارة الى نفي الامتناع والامتناع سلب فنفى الامتناع (١) سلب السلب فيكون امراثبوتيا ثم هذا الامر الثبوتى ليس هو نفس الذات لانا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى واجب الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعدما علمنا هذا الامر اعني قولنا لا يمتنع ان يعلم ويقدر والمعلوم مغاير لغير المعلوم فثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بذاته وهو المطلوب ـ

المسئلة الخامسة عشر

فى اثبات ان لله تعالى علما وقدرة

اعلم انا لا ندعى فى هذه المسئلة اريد من ان المفهوم من كونه تعالى عالما قادرا حيا ليس نفس المفهوم من ذاته بل هو امر مغاير لذاته فان كان المعتزلة تساعدنا على هذا القدر فقد حصل الوفاق وزال الخلاف ـ

واعلم ان اكثر الناس تخبطوا فى تعيين محل النزاع فى هذه المسئلة وتحقيق الكلام ان نقول ان كل من علم امرا من الامور فانه لابد وان يحصل بين العلم وبين المعلوم نسبة مخصوصة واضافة مخصوصة وهذه الاضافة هي التى يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم وعندنا ان العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة المخصوصة وندعى ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات فالعلم مع هذه الاضافة المخصوصة امران لا امر واحد ـ

وجماعة من الاصحاب اثبتوا امورا ثلاثة الذات والعلم وهو صفة حقيقية قائمة بالذات ثم اثبتوا لهذه الصفة هذه النسبة وهذه الاضافه وهذا التعلق فيكون هذا التعلق حاصلا بين تلك الصفة وبين المعلوم ـ

واما القاضي ابو بكر الباقلاني ـ فظاهر كلامه يشعر باثبات امور اربعة الذات

والعلم ثم العلم يوجب العالمية هذه امور ثلاثة ثم ههنا امر (١) آخر وهو ان اثبتوا هذا التعلق للعالمية لا للعلم او للعلم لا للعالمية وعلى هذا التقدير يكون الحاصل هناك امور اربعة واما ان اثبتوا التعلق للعالمية وللعلم فكان الحاصل هناك امور خمسة الذات والعلم والعالمية وتعلق العلم وتعلق العالمية واكثر من تقدمنا ما بحثوا عن هذه الفروق فلذا بقيت مختلطة غير ملخصه (٢) -

والذي ندعيه ونقوله انه لابد من اثبات الذات ولابد من اثبات النسبة والاضافة وهي المسماة بالشعور وبالعلم واما اثبات سائر الامور فذاك مما لاندعيه ولانتعرض له والدليل القاطع على ثبوت هذه المغايرة انا اذا علمنا انتهاء الممكنات الى موجود واجب الوجود لذاته لم يلزم من علمنا بهذا القدر علمنا بكونه تعالى عالما قادرا بالمعنى الذي ذكرناه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فكان كونه تعالى عالما قادرا ليس عين ذاته ثم هذا المفهوم الزائد ليس امرا سلبيا ويدل عليه وجهان -

الاول انا نعلم - بالضرورة ان كون العالم عالما عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم وليست هذه النسبة وهذه الاضافة عبارة عن سلب شئ او عن عدم شئ آخر -

والثاني - وهو ان العلم لايكون عبارة عن عدم اى شئ كان بل يكون عبارة عن عدم الجهل ثم الجهل ان اريد به عدم العلم كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون ثابتا وان اريد به اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه لم يلزم من عدم هذا المعنى حصول العلم لان الواحد منا قد يكون خاليا عن الجهل بالشئ بهذا التفسير مع انه لايكون عالما بالشئ فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا امر ثابت زائد على ذاته وهو المطلوب -

قال اصحاب ابى هاشم نحن لا ننازع فى اثبات هذا الزائد الا انا نقول هذا الزائد صفة والصفة لاتكون معلومة ولامجهولة وانتم تقولون هذه الصفه معلومة فموضع الخلاف ههنا الا انا نقول اثبات صفة غير معلومة مذهب اختاره ابو هاشم والقاضى عبد الجبار بن احمد وهو فى غاية الضعف ويدل عليه وجوه -

الحجة الاولى ـ ان التصديق مسبوق بالتصور فلولا انكم تصورتم هذه الصفة والا لامتنع منكم ان تحكموا عليها بانها غير معلومة فهذا قول يؤدى ثبوته الى نفيه فيكون باطلا ـ

الحجة الثانية ـ انا نعلم كون الذات موصوفة بها فلولا انا تصورناها وعقلناها والالما كان يمكننا ان نحكم بكون الذات موصوفة بها ـ

الحجة الثالثة ـ انكم تميزون بين الصفة المسماة بالعالمية وبين الصفة المسماة بالقادرية وتفرقون ان باعتبار صفة القادرية يصح الايجاد وباعتبار صفة العالمية يصح الاتقان والاحكام فلولا انكم تصورتم هذه الصفات وعقلتموها والا لما قدرتم على هذا التمييز ـ واحتج منكرو الصفات بوجوه ـ

اما الفلاسفة فقد عولوا على حرف واحد وهوانه ثبت ان ذاته سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته فلو اتصفت تلك الذات بصفة لكانت تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها اوممكنة لذاتها والاول باطل بوجهين ـ

احدهما ـ مابينا ان واجب الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد وثانيهما ان الصفة مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن لذاته لاواجب لذاته واما ان كانت الصفة ممكنة لذاتها افتقرت الى مؤثر ولامؤثر الا تلك الذات فيلزم كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة معا وذلك محال وهذه الشبهة قدذكرنا جوابها فيما قبل واما المعتزلة فقد تمسكوا فى نفى الصفات بوجوه ـ

اولها عالمية الله صفة واجبة والواجب لايعلل وانما قلنا ان عالميته صفه واجبة والواجب لايعلل لانها لوكانت جائزه لافتقرت الى الموجد والمخصص وانما قلنا ان الواجب لايعلل لان الافتقار الى العلة انما يكون لاجل ان يترجح وجوده على عدمه لاجل تلك العلة واذا كان الرجحان على سبيل الوجوب حاصلا وجب كونه غنيا عن العلة ـ

الشبهة الثانية ـ لوكان علم الله تعالى امرا زائدا على ذاته لكان الله تعالى محتاجا فى ان يعلم الاشياء ويقدر عليها الى تلك الصفه والحاجة على الله تعالى محال ـ

الشبهة الثالثة ـ المعقول من قيام العرض بالجوهر كون العرض حاصلا فى الحيز المعين تبعا لحصول محله فيه والحال انما يتميز عن المحل بسبب ان الحال حاصل فى ذلك الحيز على سبيل التبعية والمحل حاصل فيه على سبيل الاصالة اما فى حق الله تعالى فذاته غير مختصة بالمكان والجهة اصلا فلم يحصل التفاوت بين الصفة والموصوف من هذا الوجه وحينئذ لم يكن جعل احدهما موصوفا والآخر صفة اولى من القلب والعكس فيلزم كون كل واحد منهما موصوفا بالآخر وصفة له وذلك محال ولما كان القول بقيام الصفة بذاته يفضى الى هذا المحال وجب ان يكون قيام الصفة بذاته محالا ـ

الشبهة الرابعة ـ لو قامت الصفات القديمة بالذات القديمة لكانت الصفات والذات متشاركتين فى القدم والقدم وصف ثبوتى لانه عبارة عن نفى العدم السابق ونفى النفى ثبوت فاذاً الذات والصفات تشتركان فى هذا الوصف الثبوتى المسمى بالقدم واما ان يتميز الذات عن الصفة باعتبار آخر اولا يتميز فان تميز فما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد من الذات والصفات مركبا من هذين الاعتبارين اعنى ما به يشتركان وما به يتباينان ثم ان كل واحد من ذينك الاعتبارين لابد وان يكون ايضا قديما لان جزء القديم قديم واذا اشترك ذانك الجزءان فى القدم فلا بد وان يتباينا باعتبار آخر فحينئذ يتركب كل واحد من ذينك الجزئين من جزئين آخرين ويلزم التسلسل وهو محال واما ان قلنا بان الذات والصفات بعد اشتراكهما فى القدم لايتميز كل واحد منهما عن الآخر بماهية مخصوصة فحينئذ تكون الذات والصفة مثلين فلما كانت الذات الها وجب ان تكون الصفة الها فيكون هذا قولا بتعدد الآلهة وايضا اذا كانت الذوات والصفات متماثلتين لم يكن قيام احدهما بالآخر اولى من قيام الآخر به فتكون الذات صفة والصفة ذاتا والعلم قدرة والقدرة علما وكل ذلك محال ولما كان القول باثبات الصفة القديمة مفضيا الى هذا المحال وجب ان يكون القول به محالا ـ

الشبهة الخامسة ـ لو كان الله تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان علمه وقدرته

وحيوته وذاته موجودات متغائرة فيكون هذا قولا بقدماء متغائرة وذلك كفر باجماع المسلمين ـ

الشبهة السادسة ـ ان الله تعالى كفر النصارى فى قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة) فلا يخلو اما ان يقال انه تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ذواتا ثلثة قديمة قائمة بانفسها اولانهم اثبتوا ذاتا (١) موصوفة بصفات متباينة ـ

والاول باطل لان النصارى لايثبتون ذواتا ثلثة قديمة قائمة بانفسها ولما لم يقولوا بذلك استحال ان يكفرهم الله بسبب ذلك ولما بطل القسم الاول ثبت القسم الثانى وهو انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات متباينة ولما كفر النصارى لاجل انهم اثبتوا صفاتا ثلثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء وكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلث مرات فهذا مجموع شبه المعتزلة فى نفى مطلق الصفات ـ

اما شبههم فى نفى صفة (٢) العلم خاصة فمن وجوه ـ

الشبهة الاولى ـ لوكان عالما بالعلم لكان علمه (٣) اذا تعلق بشئ فذلك الشئ يكون متعلق علمنا ومتعلق علم الله تعالى من وجه واحد من طريقة واحدة وكل علمين كذلك فهما مثلان فيلزم ان يكون علم الله وعلمنا متماثلين فيلزم من حدوث علمنا حدوث علم الله تعالى ومن قدم علم الله تعالى قدم علمنا ولما بطل الوجهان علمنا انه تعالى عالم لا بالعلم ـ

لايقال هذا لازم على نفاة الصفات فى العالمية ـ

لانا نقول ـ احترزنا عن هذا بقولنا ان العلمين يتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة وهذا غير لازم فى كونه تعالى عالما لان علمه تعالى يتعلق بذلك المعلوم تعلق العالمين (٤) لاتعلق العلوم وعلمنا لايتعلق به تعلق العالمين بل تعلق العلوم فقد اختلفت الطريقة اما اذا كان تعالى عالما بالعلم تعلق علمه بذلك المعلوم وتعلق

---

(١) مص ـ ذواتا ـ هنا وفيما بعد (٢) مص ـ مطلق (٣) ر ـ بهما (٤) كذا فى النسختين والظاهر العالمية هنا وفيما بعد ـ

علما ايضا تعلق المعلوم فكان تعلق كل واحد منهما به عـلى طريقة واحدة فيلزم التماثل فظهر الفرق ـ

الشبهة الثانية ـ لاشك انه تعالى عالم بالمعلومات التى لانهاية لها فاما ان يعلم كل تلك المعلومـات بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية والكل باطل فبطل القول بكونه تعالى عالمـا بالعلم انما قلنا انه لايجوز ان يعلم الكل بعـلم واحد من وجوه ـ

الاول انه يصح ان يعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الشك فى كونه تعـالى عالما بالمعلوم الآخر والمعلوم غير ما هو غير معلوم ـ

الثانى ـ ان العلم المتعلق بالسواد مخالف للعلم المتعلق بالبياض فى الشاهد فلو جاز تعلق العلم الواحد فى الغائب بالمعلومات الكثيرة لكان ذلك العلم قائما مقام العلوم المختلفة فى الشاهد واذا جاز كون الشئ الواحد قائما مقام الاشياء المختلفة فلم لا يجوز قيام الصفة الواحدة مقام الصفات المختلفة حتى تثبت لله تعـالى صفة واحدة تكون علما وقدرة وحيوة بل لم لا يجوز ان تكون ذاته قائمه مقام الذات ومقام جملة الصفات وحينئذ يلزمكم نفى الصفات ـ

الثـالث ـ انه لو جاز تعلق العلم الواحد بالمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى من تعلقه بثلثة او اربعة فيفضى ذلك الى تعلقه بمعلومات لا نهـايه لها فى الشاهد وكل ذلك محال فثبت بهذه الوجوه انه تعالى يمتنع كونه عالما بكل المعلومات بعلم واحد وانما قلنا انه لايجوز ان يعلم هذه المعلومات بعلوم متناهية لان المتناهى اذا وزع على غير المتناهى لزم ان يكون المعلوم بكل علم اشياء كثيرة وقد بينا انه لايجوز ان يعلم بالعلم الواحد اكثر من معلوم واحد وانما قلنا انه لا يجوز ان يعلم المعلومات التى لا نهاية لها بعلوم لا نهاية لها لان وجود عدد لا نهاية له محال وذلك لان كل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متنـاه فكل عدد موجود فهو متناه والعدد الذى لا نهاية له يمتنع وجوده ولمـا كان كونه تعالى عالما بالعلم لابد وان يكون عـلى احد هذه الاقسام وثبت انها باسرها باطلة

 فثبت

فثبت ان كونه تعالى عالما بالعلم محال ـ

الشبهة الثالثة ـ لو كان عالما بالعلم لكان اما ان يعلم ذلك العلم(١) بنفس ذلك العلم او بعلم آخر والاول باطل لان كون الشئ عالما بالشئ نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة لاتتحقق الا بين الشيئين فثبت ان العلم الواحد يمتنع ان يكون علما بنفسه والثانى باطل ايضا لانه لو افتقر فى معرفة العلم الاول الى علم ثان لافتقر فى معرفة العلم الثانى الى علم ثالث ويلزم التسلسل وهو محال ـ

الشبهة الرابعة ـ لو كان تعالى عالما بالعلم لكان ذاعلم ولو كان ذاعلم لحصل فوقه عليم لقوله تعالى (وفوق كل ذى علم عليم) وهذا محال فهذا محال فوجب ان لا تكون عالما بالعلم ـ

واما شبههم فى نفى صفة القدرة فمن وجهين ـ

الشبهة الاولى ـ ان القدرة فى الشاهد مختلفة وهى مع اختلافها مشتركة فى انها لا تصلح لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لابد من تعليله بوصف مشترك ولا مشترك بينهما الا كونها قدرا واذا كان كونها قدرا علة لان لا تكون صالحة لخلق الجسم وجب فى كل ما كان قدرة ان لاتكون صالحة لخلق الجسم فلو كان الله تعالى قادرا بالقدرة لوجب ان لايقدر على خلق الجسم واللازم محال فالملزوم مثله ـ قالوا وهذا الكلام لازم على اصول الاشعرية فانهم قالوا العرض والجوهر مشتركان فى صحة الرؤية فلابد من استناد هذا الحكم المشترك الى وصف مشترك ولا مشترك يعقل بين الجوهر وبين العرض الا الوجود او الحدوث والحدوث لايصلح لهذه العلة فبقى الوجود والله تعالى موجود فوجب ان تصح رؤيته فكذا نقول القدرة فى الشاهد مشتركة فى انها غير صالحة لخلق الجسم فهذا الحكم المشترك لابد من تعليله بوصف مشترك والمشترك ههنا هو كونها قدرا فوجب ان تكون كونها قدرا علة لهذا الامتناع فوجب ان يحصل هذا الامتناع فى كل ما كان قدرة ـ

الشبهة الثانية ـ وهى ان القدرة فى الشاهد مع اختلافها لا تصلح شئ منها لخلق

(١) ب ـ الشئ

الجسم فلو فرضنا قدرة فى الغائب لكانت تلك القدرة اما ان تكون مثلا لهذه القدره الموجودة فى الشاهد او مخالفه لها فان كانت تلك القدرة مثلا لهذه القدرة فى الشاهد ثم ان هذه القدرة لاتصلح لخلق الجسم فكذا تلك القدرة لاتصلح لخلق الجسم فان كانت تلك القدرة مخالفة لهذه القدرة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة اشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فلما كانت هذه القدرة مع ما بينا من المخالفة لايصلح شئ منها لخلق الجسم فكذلك تلك القدرة الغائبة وجب ان لا تصلح لخلق الجسم فهذه جملة شبه المخالفين فى هذه المسئلة ــ

والجواب عن الشبهة الاولى ــ لم لايجوز ان تكون الصفة ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات ــ قوله يلزم كون الذات قابلة وفاعلة معا ــ قلنا ولم قلتم ان ذلك محال قوله لان الواحد لايصدر عنه الا اثر واحد ــ قلنا سنجيب عن شبهتكم فى هذه المسئلة ان شاء الله تعالى ــ

والجواب عن الشبهة الاولى للعرابة فى العلم ــ هى قولهم عالمية الله تعالى صفة واجبة والواجب لايعلل ــ فنقول الجواب عنه من وجوه احدها ان قولكم عالمية الله تعالى واجبة قدر مشترك بين ان تكون عالمية الله تعالى واجبة لذاته وبين ان تكون عالمية الله تعالى واجبة لوجوب اتصافه بالعلم واذا كان كذلك فتقدير ان تكون عالمية الله تعالى لاجل وجوب اتصافه بالعلم لم يلزم من كون عالميته واجبة بهذا التفسير استغناؤه عن العلم الا ان وجوب الشئ بالشئ لايقتضى استغناءه عنه فاذا ان ادعيتم اصل وجوب العالمية فهذا القدر لايقتضى امتناع تعليل العالمية بالعلم وان ادعيتم ان عالمية الله واجبة لنفس الذات فنسلم انه لو ثبت لكم هذه المقدمة وجب القطع بامتناع تعليل العالمية بالعلم الا ان قولكم عالمية الله تعالى واجبة لنفس الذات هو ادعاء نفس المطلوب فلا تمكن جعله مقدمة فى اثبات المطلوب فثبت ان هذه الشبهة ساقطة ــ

وثانيها ــ ان هذه الشبهة منتاقضة وذلك لانكم جعلتم كون العالمية واجبة علة لان لاتكون معللة وكونها غير معللة امر واجب ثابت ثم اذا عللتم كونها غير معللة بكونها واجبة

واحدة فقد عللتم الحكم الواجب وذلك مناقض لكلامكم —

وثالثها — انكم تقولون انه تعالى ممتاز عن خلقه بحالة توجب احوالا اربعة وهي الموجودية والعالمية والحيية والقادرية فهذه الاحوال الاربعة واجبة الثبوت لله تعالى ثم انكم عللتموها بالحالة الخامسة فقد بطل قولكم ان الواجب لايجوز تعليله —

واما الجواب عن الشبهة الثانية للمعتزلة — وهي قولهم لو كان عالما بالعلم لاحتاج في معرفة الاشياء الى تلك الصفة —

فنقول الاحتياج لو افتقر في حصول تلك التعلقات التي هي المسماة بالشعور والعلم الى شيء آخر فنحن لا نقول ذلك بل نقول الموجب لتلك التعلقات هو نفس الذات وعلى هذا التقدير لايلزم تحقق الحاجة — واما على قول من اثبت امورا ثلاثة الذات والمعنى والتعلقات فجوابه لم لا يجوز ان تكون الذات موجبة للمعنى والمعنى موجبا للتعلقات فان اردتم بالحاجة هذا المعنى فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ليس الا فيه وان اردتم بالحاجة شيئا آخر فسوه —

والجواب عن الشبهة الثالثة — وهي قولهم حلول الشيء في الشيء عبارة عن حصول الحال في الحيز تبعا لحصول محله فيه فنقول هذا التفسير باطل ويدل عليه وجهان —

الاول — ان كون الجسم حاصلا في الحيز هو المسمى بالكائنية وهي صفة حالة في الجسم قائمة به فلو كان الحلول عبارة عما ذكرتم لزم ان تكون هذه الكائنية حاصلة في الحيز تبعا لحصول ذلك الجسم فيه فيكون كون الجسم موصوفا بكونه حاصلا في هذا الحيز مشروطا بحصول آخر لهذا الجسم في هذا الحيز ثم الكلام في ذلك الحصول كالكلام في الاول فيلزم ان يكون الجسم حاصلا في ذلك الحيز مرارا لانهاية لها دفعة واحدة وذلك محال فثبت ان كونه حاصلا في ذلك الحيز صفة قائمة به وحالة فيه وثبت انه ما ذكرتم من تفسير الحلول والقيام غير حاصل فيه فثبت ان تفسير الحلول والقيام بما ذكرتم باطل —

الثاني — وهو انكم لاتنكرون ان ذات الله تعالى موصوفة بالاحوال والاحكام فقد

حصل كون الشئ موصوفا وصفه بدون ما ذكرتم بين التفسير فكان ما ذكرتموه باطلا ـ

واذا عرفت هذا فنقول ـ الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما فقول القائل ليس احدهما ان يكون موصوفا والآخر صفة اولى من العكس ان كان المراد به انا لانعرف انه حصلت تلك الاولوية فهذا مسلم ولكن لايلزم من عدم علمنا به عدمه فى نفسه وان اردتم به عدم الاولوية فى نفس الامر فهذا غير مسلم لان الذات والصفة لما كانتا مختلفتين فى الماهية فلعله حصلت هذه الاولوية لنفس تلك الماهية وان كنا لا نعرف ما لاجله حصلت هذه الاولوية فسقط هذا الكلام بالكلية ـ

والجواب عن شبهتهم الرابعة ـ انا لانسلم ان القدم مفهوم ثبوتى ـ قوله القدم عبارة عن نفى العدم السابق ـ قلنا لا نسلم بل هو عبارة عن نفى كون الشئ مسبوقا بذلك العدم وكونه مسبوقا بالعدم امر وجودى ـ

لا يقال لو كان كونه مسبوقا بالعدم امرا وجوديا (١) لكان ذلك الزائد اما ان يكون قديما فيلزم ان تكون الذات محدثة والصفة قديمة وهو محال او يكون محدثا فيكون مسبوقا بالعدم فتكون المسبوقية زائدة عليه ولزم التسلسل ـ

لانا نقول ـ هذا معارض من وجه آخر وهو ان مسبوقية وجوده بالعدم صفة من صفات وجوده ونحن ندرك بالضرورة تفرقة بين هذه الصفة وبين نفس العدم المحض فوجب ان تكون هذه المسبوقية صفة ثبوتية سلمنا ان القدم امر ثبوتى فلم لايجوز ان يقال الذات والصفة حقيقتان مختلفتان لذاتيهما الا انهما مشتركتان فى هذا القدم والاشياء المختلفة لايبعد فى العقل اشتراكها (٢) فى لازم واحد ـ والذى يحقق ماذكرناه ان الحوادث مختلفة فى الماهيات ومشتركة فى كونها حادثة فلم لايجوز ان يكون الامر كذلك فى القدم ـ

والجواب عن شبهتهم الخامسة ـ ان اصحابنا قالوا الصفة مع الذات لاهو ولا غيره واستبعد المخالفون ذلك وهذا البحث لفظى فانقول ان عنيتم بالغيرين اشياء

---

(١) د ـ بالعدم لكان امرا ثبوتيا زائدا ولكان الخ (٢) كذا والظاهر اشتراكها

مستقلة بالذات والحقيقة فلا نسلم ان الذات والصفة غيران على هذا التفسير وان عنيتم بالغيرين كل شيئين سواء كانا مستقلين او كان احدهما صفة للآخر والآخر موصوفا به فلم قلتم ان اثبات شيئين متغايرين قديمين بهذا التفسير باطل فان النزاع ما وقع الا فيه ـ

والجواب عن شبهتهم السادسة ـ ان الله تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلاثة هي في الحقيقة ذوات الا ترى انهم جوزوا انتقال اقنوم الكلمة من ذات الله الى بدن عيسى عليه السلام والشئ الذي يكون مستقلا بالانتقال من ذات الى ذات اخرى يكون مستقلا بنفسه قائما بذاته فهم وان سموها صفات الا انهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات ومن اثبت كثرة في الذوات المستقلة بانفسها فلاشك في كفره فلم قلتم ان من اثبت الكثرة في الصفات لزمه الكفر ـ

واما الشبه الاربعة التي تمسكوا بها في نفي علم الله فنقول اما الشبهة الاولى فالجواب عنها بوجوه ـ

الاول ـ لم لايجوز ان يقال العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد وعلى طريقة واحدة فانهما متساويان في هذا التعلق وهذا التعلق من لوازمها وقد ثبت ان الاشياء المختلفة في الماهية لايمتنع اشتراكها في العقل في لازم واحد واذا كان كذلك لم يلزم من استواء العلمين في هذا القدر تماثلهما فان قالوا فاذا لم يلزم من هذا القدر تماثل العلمين فباى طريق تعرفون تماثل العلمين في الشاهد فنقول قد بينا ان هذا القدر لايقتضي الجزم بالتماثل فان لم يحصل في الشاهد الاهذا الطريق وجب ان لايقطع في الشاهد ايضا بالتماثل بل يتوقف فيه وان حصل فيه طريق آخر سوى هذا الطريق قطعنا به وهذا جواب قاطع ـ

الثاني لم لا يجوز أن يقال العلم في الشاهد غير متعلق بالمعلوم انما المتعلق بالمعلوم هو العالمية واذا لم يكن العلم متعلقا بالمعلوم بطل قولهم العلمان المتعلقان بمعلوم واحد على وجه واحد على طريقة واحدة يوجب القول بكونهما متماثلين ـ

الثالث ـ ان ما الزموه علينا في العلمين يلزمهم في العالميتين فان عالمية الله تعالى

وعالميتنا قد تعلقتا بالمعلوم الواحد من الوجه الواحد على الطريقة الواحدة فيلزمهم ان تكون عالمية الله تعالى مثلا لعالمية واحد منا ويلزمهم المحالات المذكورة ـ

والرابع ـ هب انه يلزم ان يكون علم الله تعالى مثلا لعلم الواحد منا لكن لم يلزم من هذا القدر التساوي في القدم والحدوث اليس ان الوجود في الشاهد والغائب له حقيقة واحدة ومعقول واحد مع ان الوجود في الشاهد متجدد وفي الغائب دائم فلم لا يجوز أن يكون الامر كذلك في المعلوم ـ

واما الشبهة الثانية ـ وهي قولهم اذا ان يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد او بعلوم متناهية او بعلوم غير متناهية فنقول هذه الشبهة بتمامها واردة عليكم في العالمية كلما تقولونه في العالميه نقوله في العلم ثم نقول لم لا يجوز أن يعلم جميع المعلومات بعلم واحد وما ذكرتموه من الوجوه في بيان انه لا يجوز أن يعلم بالعلم الواحد الا معلوما واحدا فهو معارض بدليل آخر وهو ان العلم المتعلق بكون السواد ضد البياض مثلا لابد وان يكون ذلك العلم بعينه متعلقا بالبياض والسواد لانه اذا لم يكن ذلك العلم المتعلق متعلقا بالسواد والبياض فحينئذ لا يكون متعلقا بالمضادة بين السواد والبياض بل اقصى ما في الباب انه يكون متعلقا بالمضادة ونحن لا نلزم الكلام في العلم المتعلق بالمضادة وانما نلزم الكلام في العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض ـ

لا يقال ـ هب انه حصل من هذا الدليل ان كل معلومين يجوز(١) ان يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر فانه يجوز ان يعلما بعلم واحد (٢) لانا نقول لما ثبت ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض متعلق بالسواد والبياض معا ولا شك ان السواد يجوز أن يعلم حال الذهول عن البياض فلما صارا السواد والبياض معلومين بهذا العلم الواحد حصل ان المعلومين اللذين يجوز أن يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر فانه لا يمتنع ان يعلما بعلم واحد فثبت بهذا الدليل انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بالمعلومات الكثيرة ـ

---

(١) ر ـ يمتنع (٢) زاد في ر ـ فمن اين يحصل ان كل معلومين يجوز أن يعلم احدهما مع الذهول عن الآخر فانه يجوز أن يعلما بعلم واحد ـ وهذه الجملة مكررة مما قبل

واما

واما الشبهة الثالثة — وهي قولهم اما أن يعلم علمه بنفسه او بعلم آخر قلنا هذا وارد عليكم في الغائبة ايضا سواء بسواء وايضا فلم لا يجوز أن يكون العلم متعلقا بنفسه ثم ثانيا بذلك التعلق فيكون هناك تعلقات مترتبة كثيرة ولابد لكم من التزام مثل هذا الكلام في الغائبة —

واما الشبهة الرابعة — وهي التمسك بقوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) فجوابها انها معارضة بالآيات الدالة على اثبات العلم وهي اربعة قوله تعالى (انزله بعلمه) (وما تحمل كل انثى ولا تضع الا بعلمه) (ولا يحيطون بشئ من علمه) و(ان الله عنده علم الساعة) —

اما الشبه التي تمسكوا بها في نفي قدرة الله تعالى فنقول اما الجواب عن الشبهة الاولى فهو انه لا نزاع في ان القدرة التي في الشاهد لا تصلح لخلق الاجسام ولا نزاع في انه لا بد من تعليل هذا الحكم لكن لم لا يجوز تعليل هذا الحكم بخصوصية ماهية كل واحدة من تلك القدر واقصى ما في الباب انه يلزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة الا ان هذا عندكم غير ممتنع وهذا هو الحق لما بينا ان الاشياء المختلفة في الماهية لا تمتنع اشتراكها في بعض اللوازم سلمنا انه لابد من تعليل هذه الاحكام المتساوية بوصف واحد مشترك فيه ولا مشترك فيها الا كونها قدرا ولم لا يجوز أن يقال هذه القدر (١) مشتركة في وصف لاجل ذلك الوصف يمتنع خلق الجسم بها الا ان ذلك الوصف لا يندرج فيه القدرة القديمة و يندرج فيه جميع هذه القدر الحادثة اقصى ما في الباب انا لا نعرف ذلك الوصف ولكن انما يكفيه مجرد الاحتمال وايضا فهذا هو عين الدليل الذي يتمسك به اصحابنا في جواز الرؤية فان صح هذا الدليل لزمكم القطع بجواز الرؤية على الله تعالى وانتم لا تقولون به —

والجواب عن شبهتهم الثانية — لم لا يجوز أن يقال تلك القدرة القديمة مخالفة لهذه القدرة التي في الشاهد قوله ليس مخالفة تلك القدرة لهذه القدرة اعظم من مخالفة بعضها لبعض قلنا هذا في غاية الركاكة لا حتمال ان تكون تلك القدرة القديمة لها خصوصية لا توجد تلك الخصوصية في شئ من القدر الموجودة في الشاهد

---

(١) ر — هذا القدر المشترك

فلاجرم كانت تلك القدرة صالحة لخلق الاجسام ولم تكن غيرها صالحة لهذا المعنى ومع قيام الاحتمال بطل ما ذكرتم -

المسئلة السادسة عشر

في كونه تعالى سميعا بصيرا

وهو مرتب على فصلين -

الفصل الاول

في شرح حقيقة الابصار والاسماع

اما الابصار فنقول انا اذا نظرنا الى وجه زيد نظرا بالاستقصاء ثم غمضنا العين فحالة التغميض نكون عالمين بتلك الصورة علما جليا خاليا عن الشك والشبهة واذا فتحنا العين مرة اخرى ونظرنا اليه علمنا بالبداهة حصول تفرقة بين الحالتين فهذه الحالة الزائدة الحاصلة عند النظر الى ذلك المرئى امر مغاير للعلم الذى كان حاصلا حال تغميض العين فهذا التغاير هو الابصار فثبت ان الابصار امر مغاير للعلم -

قالت الفلاسفة لم لا يجوز أن يقال التفاوت راجع الى ان العين تتأثر من المحسوس حال النظر اليه والذى يدل على حصول التأثير وجوه -

الاول - ان من نظر الى قرص الشمس نظرا شديدا بالاستقصاء ثم غمض عينيه فانه يتخيل كأن قرص الشمس حاضر في حياله ولو اراد أن يدفع ذلك الخيال عجز عنه وهذا يدل على ان الحس قد يتأثر عن المحسوس الثانى ان من نظر الى روضة خضراء نظرا بالاستقصاء الشديد زمانا له قدر ثم حول حدقته الى شئ آخر ابيض اللون فانه لا يراه ابيض اللون بل يرى لونه ممزوجا من البياض والخضرة وما ذاك الا لان اثر الخضرة بقى في حدقته فلما حول الحدقة الى الشئ الابيض امتزجت الخضرة الباقية في حدقته بذلك البياض فأحس بذلك اللون على وصف الامتزاج -

الثالث - ان من نظر الى المضئ القوى صارت حدقته (١) الناظرة مبهورة وهذا

يدل على ان الحس يعمل الاثر من المحسوس ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ لم لا يجوزان يكون التفاوت الحاصل بين ما اذا نظرنا الى الشئ وبين ما اذا غمضنا العين هو كون الحس متأثرا عن المحسوس وعلى هذا التقدير وجب ان يمتنع الابصار (١) على الله تعالى لان الابصار لما كان عبارة عن هذا التأثر (٢) وهذا التأثر من صفات الاجسام والله تعالى ليس بجسم وجب ان يكون الابصار ممتنعا على الله تعالى ـ

اجاب المتكلمون عنه ـ بان الابصار ليس معناه هذا التأثر فقط وذلك لانا اذا فتحنا العين رأينا نصف كرة العالم دفعة واحدة وحصول هذه الصورة العظيمة فى الجسم الصغير محال ومن المعلوم ان موضع التأثر ليس الا نقطة الناظر فعلمنا ان الابصار حالة مغايرة للعلم ومغايرة ايضا لتأثير الحس ـ

قالت الفلاسفة هب ان الابصار حالة مغايرة لهذا التأثير لكن لم لا يجوز ان يقال هذه الحالة مشروطة بحصول هذا التأثر فلما كان الشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك ـ

اجاب المتكلمون بانه ـ لما ثبت ان الابصار حالة مغايرة لهذا التأثر فنحن انما نقول فى اثبات هذه الحالة لله تعالى على الدلائل السمعية فان ظواهرها دالة على كونه بصيرا فنحن متمسكون بالظواهر الا اذا اقام الخصم دليلا على ان الابصار مشروط بهذا التأثر فلما كان هذا الشرط محالا فى حق الله تعالى كان المشروط ايضا محالا لكن هذا اشارة الى المعارضة ومن ادعاها فعليه البيان ـ فهذا هو الكلام فى الابصار ـ

واما الكلام فى السماع فقد قالت الفلاسفة انه اذا حصل قرع او قلع حصل بسببهما تموج فى الهواء وذلك التموج سبب لحدوث الصوت واذا وصل اثر ذلك التموج الى سطح الصماخ احست القوة السامعة بذلك الاثر فذلك الاحساس هو السماع فالمسموع فى الحقيقة هو ذلك الاثر الواصل الى الصماخ ـ

قال المتكلمون هذا الكلام باطل لان القوة السامعة لو كانت لا تسمع الا ما يصل

---

(١) دص ـ بن الله (٢) ص ـ التأثير هما وفيما بعد

الى سطح الصماخ لما كان الانسان بقوته السامعة يدرك انه سمع هدا الصوت من هدا الحانب اومن دلك الحانب لانه اذا كان لا يحس الا بما وصل اليه وحب ان لا يحس بتلك الحوانب التى وصل منها دلك الاثر كما ان القوة اللامسة والدائقة لما كانتا لاتدركان الا ما يصل اليهما لاجرم لا تدركان الجهة التى وصل منها المحسوس اليهما ولما كانت القوة السامعة تميز بين جهة وجهة علمنا انها تدرك الاصوات حيث وحدت الاصوات فهدا هو الكلام الملخص (١) فى حقيقة السمع والبصر۔

الفصل الثانى

فى بيان انه تعالى موصوف بالسمع والبصر

والدليل عليه هو ان السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من صفات النقصان والقرآن وارد باثباتهما لله تعالى قال الله تعالى (اننى معكما اسمع وارى) وقال ابراهيم لابيه (يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) وقال الله تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) واذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب اثباتهما لله تعالى الا ان يقيم الخصم دلالة على ان ثبوت هاتين الحالتين مشروط بشرط ممتنع التحقق فى حق الله تعالى فيجب المصير الى التأويل الا انه اشارة الى المعارضة من ادعاها كان عليه البيان ۔ هذا هو الذى يعول عليه فى هذا الباب ۔

واحتج جمهور الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى فانه يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر وكل من صح ان يكون موصوفا بصفة وجب ان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها ولكن ضد السمع والبصر هو الصمم والعمى فثبت انه لابد وان يكون البارى تعالى موصوفا بالسمع والبصر او بالصمم والعمى وهذان الوصفان من باب النقائص والآفات وهى على الله تعالى محال ولما امتنع كونه تعالى موصوفا باضداد السمع والبصر وجب كونه تعالى موصوفا بالسمع والبصر وهو المطلوب ۔

---

(١) ر ۔ المختصر

واعلم

واعلم ان هذا الدليل مبنى على مقدمات يعسر تقريرها ـ

اما المقدمة الاولى ـ فهى قوله كل حى يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر فنقول أليس كل حى يصح فى الشاهد ان يكون موصوفا بالجهل والظن والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم انه تعالى حى مع انه لا يصح عليه شئ من ذلك فعلمنا انه لا يلزم من كونه حيا ان يصح عليه ما يصح على سائر الاحياء وتقرير القول فيه ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات وحياته تعالى مخالفة لحياة سائر الاحياء واذا كان كذلك لم يلزم من صحة السمع والبصر على سائر الاحياء صحتها على ذاته وحياته وايضا بتقدير ان لا تكون ذاته المخصوصة وحياته المخصوصة منافية للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يقال ان ثبوتها مشروط بحصول هذا التاثير فلما كان هذا الشرط ممتنع الحصول فى حق الله تعالى كان المشروط ايضا كذلك فهذه الاحتمالات قائمة فى قولهم انه تعالى يصح ان يكون موصوفا بالسمع والبصر

اما المقدمة الثانية ـ وهى قولهم كل ما يصح اتصافه بصفة فانه لا بد وان يكون موصوفا بتلك الصفة او بضدها ـ

فنقول ـ ان اردتم بضد الصفة عدم الصفة كان المعنى ان كل ما صح اتصافه بصفة فاما ان يكون موصوفا بها واما ان لا يكون وهذا حق ولكن لم قلتم ان عدم اتصافه بتلك الصفة محال فان هذا عين المتنازع فيه فلا يمكن جعله مقدمة فى اثبات المتنازع وان اردتم بضد الصفة معنى وجوديا منافيا لتلك الصفة على وزان المنافيات الحاصلة من السواد والبياض فلم قلتم ان السمع والبصر ضدان بهذا المعنى ولم لا يجوز ان يقال ان العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه ان يبصر والصمم عبارة عن عدم السمع عما من شأنه ان يسمع فانتم فى هذا المقام محتاجون الى اثبات ان الصمم والعمى معنيان موجودان مضادان للسمع والبصر والفلاسفة ينازعون فيه اشد المنازعة فانهم يقولون تقابل البصر والعمى وتقابل السمع والصمم تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدين وقول من قال ليس جعل العمى عدما للبصر اولى من العكس ظاهر البطلان لانه ان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها فى اذهاننا

وعمولنا مهذا مسلم الا ان هذا لاينتج الاان نتوقف فيه ولا نقطع على احد الجانبين وان اريد بعدم هذه الاولوية عدمها فى نفس الامر وفى الحقيقة فهذا ممنوع فلعل هذه الاولوية حاصلة فى نفس الامر وان كنا لا نعرف كيف (١) تلك الاولوية ـ

اما المقدمة الثالثة ـ وهى ان نتقدر ان يكون العمى والصمم متقابلين تقابل التضاد فلم قلتم ان كل ذات تكون قابلة للضدين بهذا التفسير فانه لابد وان تكون موصوفا باحدهما ولم لايجوز ان يقال انه قد يكون خاليا عنهما فهم مطالبون باقامة الدلالة على اثبات هذه المقدمة ـ ثم انا ننقض هذه المقدمة بان الهواء خال عن جميع الالوان وعن جميع الطعوم والواحد قد لا يكون مريدا لافعال اهل الفسوق (٢) ولا كارها لها فبطلت هذه المقدمة ـ

اما المقدمة الرابعة ـ وهى قولهم انه لا يمكن اتصافه تعالى بالعمى والصمم لان ذلك من صفات النقص وصفات النقص على الله تعالى محال ثم انهم عولوا فى تنزيه الله تعالى عن النقائص على الاجماع ثم انهم يثبتون كون الاجماع حجة بظواهر الآيات والاحاديث فصارت هذه الدلالة بالآخرة (٣) سمعية ثم انا نرى ان الظواهر الدالة على كونه سميعا بصيرا اقوى من الظواهر الدالة على ان الاجماع حجة واكثر فاذا كان الامر كذلك فان (٤) نتمسك فى اثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ونسقط عن انفسنا التزام تقرير هذه المقدمات الخفية المظلمة كان اولى فهذا مانقوله فى هذا الباب ـ

واحتج المنكرون لكونه تعالى سميعا بصيرا بوجهين ـ

الشبهة الاولى ـ لوكان الله تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما ان يكون قديما او محدثا والقسمان باطلان فبطل القول بكونه تعالى سميعا بصيرا انما قلنا انه لايجوز ان يكون قديما لان العالم كان معدوما فى الازل ورؤية المعدوم وسمع المعدوم محال وان التزم جاهل ان يكون المعدوم مرئيا ومسموعا فنقول انه تعالى يرى العالم وقت عدمه معدوما اذ لو رآه موجودا لكان ذلك غلطا وجهلا وهو

(١) ر ـ كيفية (٢) ر ـ الفسوق (٣) مص ـ الآخيرة (٤) مص ـ فانا ـ

على الله تعالى محال ثم اذا وجد العالم فلابد وان يراه موجودا والاعاد حديث العلط وعلى هذا التقدير يلزم التبدل والتغير (١) واما قلنا انه لايجوز ان يكون سمعه وبصره محدثا لانه لوكان كذلك لصار محلا للحوادث وهو محال ـ

الشبهة الثانية ـ السمع والبصر لايحصلان الامع تأثير الحاسة وذلك من صفات الاجسام وهو على الله تعالى محال ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ـ ان السمع والبصر صفتان مستعدتان لادراك المسموعات والمبصرات عند وجودها فالتغير يقع فى المسموع والمبصر لا فى السمع والبصر ـ

ولقائل ان يقول ليس ان كون السمع والبصر مدركين للمسموع والمبصر موقوف على حضور المبصر والمسموع فهذا الادراك الذى هو موقوف على حضور المسموع والمبصر مغاير لتلك الصفة التى هى غير موقوفة على حضور المسموع والمبصر فيلزمكم ان يكون كون الله تعالى مدركا للمسموعات والمبصرات صفة متجددة ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ انكم ماذكرتم دليلا على ان الابصار والسماع مشروطان بحصول تأثير الحاسة بل نجد فى الشاهد ان الابصار والسماع لايحصلان الاعند هذا التأثير ولكن مجرد الاقتران لا يدل على الاشتراط بدليل ان الحياة والقدرة لاتحصلان الاعند المزاج ثم انا نثبتهما فى حق الله تعالى مع القطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والمزاج فعلمنا ان مجرد المقارنة لاتدل على الاشتراط ـ

المسئلة السابعة عشر

فى كونه تعالى متكلما

والكلام فى هذا الباب مرتب على فصلين ـ

---

(١) د ـ التغير والتجدد ـ

الفصل الاول

فى حقيقة الكلام

اعلم ان الانسان اذا اراد ان يقول اسقنى الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ يجد فى نفسه طلبا واقتضاءا لذلك الفعل وماهية ذلك الطلب مغايرة لذلك اللفظ والذى يدل عليه وجوه ـ

الاول ـ ان ماهية ذلك الطلب لاتتبدل باختلاف الأزمنة والامكنة والالفاظ الدالة على هذا المعنى تختلف باختلاف الازمنة والامكنة ـ

الثانى ـ ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل دليل على ذلك الطلب القائم بالقلب ولاشك ان الدليل مغاير للمدلول ـ

الثالث ـ ان جميع العقلاء يعلمون بالضرورة ان قول القائل افعل لا يكون طلبا وامرا الا عند اصطلاح الناس على هذا الموضوع واما كون ذلك المعنى القائم بالقلب طلبا فانه امر ذاتى حقيقى لايحتاج فيه الى الوضع والاصطلاح ـ

الرابع ـ وهو انهم قالوا ان قولنا ضرب يضرب اخبار وقولنا اضرب لاتضرب امر ونهى ولو ان الواضعين قلبوا الامر وقالوا ان قولنا ضرب يضرب امر ونهى وقولنا اضرب لاتضرب اخبار لكان ذلك ممكنا جائزا اما لو قالوا حقيقة الطلب يمكن ان تنقلب خبرا وحقيقة الخبر يمكن ان تنقلب طلبا لكان ذلك محالا فهذه الوجوه الظاهرة دالة على ان حقيقة الطلب وحقيقة الخبر امر مغاير لهذه الالفاظ وهذه العبارات بل هذه الالفاظ وهذه العبارات دالة عليها معرفة لها ـ

اذا عرفت هذا فلنبحث عن ماهية هذا الطلب وماهية الحكم الذهنى الذى يسمى بالخبر فنقول (١) هذا الطلب اما ان يكون هو الارادة واما ان يكون معنى مغايرا للارادة والاول باطل فتعين الثانى وهو المطلوب وانما قلنا انه لايجوز ان يكون عبارة عن الارادة لوجوه ـ

الحجة الاولى ـ انه لانزاع انه تعالى امر بالايمان من يعلم انه لايؤمن ويمتنع ان يقال انه

يريد الايمان منه لانه تعالى عالم الغيب فان (١) خلاف المعلوم ممتنع الوقوع وكل ما كان ممتنع الوقوع لا يكون مرادالوقوع فلما تحقق الامروالطلب مع عدم الارادة علمنا ان ماهية هذا الطلب مغايرة لماهية الارادة وهذه النكتة هي النكتة القوية في اثبات هذا المطلوب ـ

الحجة الثانية ـ انه قد يوجد الامر بدون الارادة وقد توجد الارادة بدون الامر اما انه قد يوجد الامر بدون الارادة ففي صور ـ

احداها ـ ان السلطان اذا امر زيدا ان يأمر عمرا بشئ فقد يكون زيد كارها لصدور ذلك الفعل من عمرو الا انه يأمره لاجل ان السلطان امره بذلك فههنا الامر حاصل والارادة غير حاصلة ـ

ثانيها ـ ما ذكره اصحابنا رحمهم الله من ان الرجل اذا ضرب عبده فشكى العبد ذلك الى السلطان فقال السلطان لم ضربت عبدك فقال انه لا يطيعني ثم لاجل هذا العذر قال للعبد افعل كذا وكذا فالامر قد حصل ههنا مع انه لا يريد اقدامه على ذلك الفعل لانه لو اقدم عليه لما تمهد عذره عند السلطان ـ

وثالثها ـ انه تعالى لما اخبر عن ابى جهل وابى لهب انهما يموتان على الكفر فالنبي عليه السلام ما كان يريد الايمان منهما لان من لوازم صدور الايمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى ومريد الشئ مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته فثبت انه عليه السلام ما كان يريد الايمان منهما وكان صلى الله عليه وسلم يأمرهما بالايمان فعلمنا ان الامر قد يحصل بدون الارادة واما ان الارادة قد تحصل بدون الامر فظاهر فان الانسان قد يصرح بذلك ويقول اريد منك ان تفعل هذا الا انى لا آمرك به فثبت بهذه الوجوه ان هذا الطلب القائم بالنفس والاقتضاء الموجود في القلب امر مغاير للارادة ـ

واما الخبر الذهني فنقول ـ لاشك ان قولنا باللسان قام زيد وضرب عمرو يدل على حكم ذهني واسناد عقلي فهذا الحكم الذهني والاسناد العقلي ظاهر انه ليس من جنس القدرة والارادة انما الذي يقع فيه الاشتباه ان يقال ان هذا الحكم الذهني

(١) ص ـ علم بان ـ

هو الاعتقاد او العلم فاذا بينا بالبرهان انه ليس الامر كذلك ظهر ان الخبر القائم بالنفس معنى مغاير للعلوم والاعتقادات ومغاير للقدر والارادات وذلك هو المراد من الخبر القائم بالنفس وانما قلنا ان هذا الحكم الذهني ليس من جنس العلوم والاعتقادات وذلك لاني حال ما اكون عالما بان العالم ليس بقديم يمكنني ان اقول في الذهن العالم قديم وذلك لان الذهن كما يمكنه تركيب القضايا الصادقة فكذلك يمكنه تركيب القضايا الكاذبة والقضايا الكاذبة الذهنية يكون ذلك الحكم الكاذب حاصلا في الذهن والعلم بها والاعتقاد فيها غير حاصل لان الكلام في القضايا الكاذبة التي يكون كذبها معلوما فهها حصل الحكم الذهني ولم يحصل العلم والاعتقاد فهذا يدل قطعا على ان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد ــ

فان قيل ــ هذا الحكم الذهني عبارة عن فرض يفرضه الذهن وتقدير يقدره قلنا هب ــ ان الامر على ما قلتم الاان هذا الفرض وهذا التقدير ليس من باب العلوم والاعتقادات ولا من باب القدر والارادات فكان معنى مغايرا لها وهو المطلوب وذلك لايختلف بان سميتموه فرضا وتقديرا اولا تسمونه بذلك فثبت بما ذكرنا ان الطلب الذهني مغاير للارادة وان الحكم الذهني مغاير للعلم والاعتقاد ومن انصف علم ان هذا التقرير والتلخيص لم يتيسر لاحد ممن تقدمنا ــ

الفصل الثاني

في اثبات كونه تعالى متكلما

اعلم ان الامة متفقة على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى الا ان هذا الاتفاق ليس الا في اللفظ واما المعنى فغير متفق عليه اما المعتزلة فقالوا ان الانسان لا يمكنه ان يعيش وحده بل ما لم يستعن كل واحد باعانة الآخر لم يحصل لكل واحد منهم مقصوده بالتمام وما لم يعرف كل احد ما في قلب الآخر من جهات الحاجات لا يمكنه الاشتغال باعانته فاحتاج الانسان الى وضع طريق يعرف به غيره ما في قلبه من فنون الحاجات فاصطلحوا على جعل هذه الاصوات المقطعة بهذه

التقطيعات المخصوصة معرفة لما فى قلوبهم من الاحوال وقد كان يمكنهم وضع طريق آخر سوى هذا الطريق من الاشارة والايماء وتصفيق اليد والكتبة الا ان هذا الطريق كان اسهل وايسر ــ

اذا عرفت هذا فنقول ــ انه تعالى اذا اراد شيئا او كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة فى جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشئ المعين او كارها له او كونه حاكما به بالنفى او بالاثبات فهذا هو المراد من كونه تعالى متكلما ــ

وقد نازعهم اصحابنا فيه وقالوا انه يمتنع ان يكون متكلما بكلام قائم بالغير كما انه يمتنع ان يكون متحركا بحركة قائمة بالغير وساكنا بسكون قائم بالغير ــ

وعندى ان هذه المنازعة ضعيفة لان هذه المنازعة اما ان تكون فى المعنى او فى اللفظ اما المعنى فههنا شيئان ــ

احدهما ــ انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى اوحيوانى (١) وهذا امر لايمكن النزاع فيه لان خلق هذه الاصوات والحروف فى الجسم الجمادى اوالحيوانى ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات والثانى ــ ان الله تعالى جعل تلك الاصوات المخصوصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا ايضا غير ممتنع واذا سلم هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى ارادوه ــ

واما المنازعة فى اللفظ فهو ان من فعل هذه الاصوات المخصوصة وهى الحروف المركبة فى جسم لغرض ان يعرف غيره ما يريده او يكرهه فهل يسمى متكلما فى اللغة ام لا ومعلوم ان هذا البحث بحث لغوى محض وليس للعقل به تعلق البتة فثبت بما ذكرنا ان كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى يقوله المعتزلة مما نقول به ونعترف به ولا ننكره بوجه من الوجوه انما الخلاف بيننا وبينهم فى انا نثبت امرا آخر وراء ذلك وهم ينكرونه ونذكر ان ذلك الشئ ما هو ــ

واما الكرامية فهم يقولون انه تعالى يخلق الاصوات والحروف فى ذاته وهذا يرجع

(١) ر ــ ساقط ــ هنا وفيما بعد

الى انه تعالى هل يجوز ان يكون محلا للحوادث ام لا واما اصحابنا فقد قالوا اثبت ان الكلام القائم بالنفس معنى مغاير للقدر والارادات والعلوم والاعتقادات وندعى ان البارى تعالى موصوف بهذا المعنى وندعى ان هذا المعنى قديم وندعى انه معنى واحد وهو مع كونه واحدا امر ونهى وخبر واستخبار ونداء والمعتزلة والكرامية ينازعون اصحابنا فى كل واحد من هذه المواضع الاربعة فاولا ينكرون اثبات معنى مغاير للاعتقادات والارادات وبتقدير تسليمه ينكرون كونه موصوفا به وبتقدير تسليمه ينكرون كونه قديما وبتقدير تسليمه ينكرون كونه واحد افهذا تلخيص محل النزاع فى هذا الباب ـ

اما المقام الاول ـ وهو اثبات ان كلام النفس امر مغاير للارادات والاعتقادات فقد تقدم تقريره على احسن الوجوه ـ

واما المقام الثانى ـ وهو ان البارى تعالى موصوف بكلام النفس فالذى يدل عليه ماثبت عندنا بالتواتر والظواهر (١) من جميع الانبياء والرسل عليهم السلام انه تعالى امر عباده بكذا ونهاهم عن كذا واخبرهم بكذا ولما ثبت بالمعجزات صدق الانبياء والرسل عليهم السلام وجب القطع بكونه تعالى آمرا وناهيا ومخبرا ـ

واذا ثبت هذا فنقول ـ هذا الامر والنهى والخبر اما ان يكون من باب الالفاظ والعبارات واما ان يكون من باب المعانى والحقائق فان كان الاول فتلك العبارات والالفاظ لابد وان تكون دالة على المعانى والمدلولات فمدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى اما ان يكون هو الارادات والاعتقادات واما ان يكون معنى مغايرا لها لاجائز ان تكون تلك المعانى هى الارادات والاعتقادات لانا بينا ان الامر قد يوجد بدون الارادة والخبر قد يوجد بدون الاعتقادات فثبت ان مدلول هذه العبارات فى حق الله تعالى معنى وراء الاعتقادات والارادات فثبت انه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قوله افعل وهو مغاير لارادته وانه تعالى موصوف بمعنى حقيقى هو مدلول قوله الحمد لله وهو مغاير لعلمه ونحن نسمى ذلك المعنى بالامر الحقيقى والخبر الحقيقى وهو المطلوب ـ

(١) الظاهر والظواهر

فان قيل كيف يمكنكم ان تستدلوا بقول الانبياء والرسل عليهم السلام على كونه تعالى متكلما مع ان نبوة الانبياء عليهم السلام لايمكن اثباتها الا بعد العلم بكونه تعالى متكلما ـ

قلنا ـ لانسلم ان العلم بصحة نبوة الانبياء موقوف على العلم بكونه تعالى متكلما وذلك لانه لما ظهرت المعجزات على وفق دعاويهم ثبت كونهم صادقين سواء علمنا كونه تعالى متكلما اولم نعلم ذلك ـ

واما المقام الثالث ـ وهو انا ندعي ان هذه الصفة قديمة فنقول لو كانت محدثة لكانت اما قائمة به اوبغيره اولا في محل فان كانت قائمة به كان الله تعالى محل الحوادث وهو محال وان كانت قائمة بغيره فهو ايضا محال (١) لانا بينا ان هذا الكلام صفة الله تعالى ونعته ومن المحال ان تحصل صفة الشئ ونعته لافيه بل في غيره والذي يقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون كلامه قائما بغيره فليس من هذا الباب وذلك لانهم فسروا الكلام القائم بغيره بانه يخلق اصواتا وحروفا دالة بالوضع والاصطلاح على كونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها وهذا غير ممتنع البتة واما نحن في هذا المقام فقد بينا انه لوحلى الفاظا دالة على الطلب والفاظا دالة على الحكم والاسناد فلابد من مدلولات لتلك الالفاظ ومفهومات وبينا ان الالفاظ الدالة على الطلب لايمكن ان يكون مدلولها الارادة والالفاظ الدالة على الخبر لايمكن ان يكون مدلولها العلم فلا بد من صفات اخرى قائمة بذات الله تعالى تكون تلك الصفات مدلولة الالفاظ الدالة على الطلب والالفاظ الدالة على الخبر وتلك المدلولات يمتنع كونها مباينة عن ذات الله تعالى بل يجب كونها قائمة بذات الله تعالى فالذي يقوله المعتزلة من انه يجوز ان يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير حق وصدق والذي نقوله اصحابنا من انه يمتنع ان يكون الحي متكلما بكلام قائم بالغير حق وصدق الا ان الكلام الذي يفسر اليه المعتزلة له معنى والكلام الذي يفسر اليه اصحابنا له معنى آخر

(١) في ز ـ زيادة وهي ـ وان لم يكن قائمة بشئ اوكانت قائمة بغيره اوكان بسبب وجوده لا في محل فهو محال

والفريقان لمالم يشتغلوا بتلخيص محل النزاع لا جرم خبطوا في هذه المباحث والمطالب ـ

واما المقام الرابع ـ وهو ان كلام الله تعالى واحد ومع كونه واحدا فهو امر ونهي وخبر فتحقيق الكلام فيه يرجع الى حرف واحد وهو ان الكلام كله خبر لان الامر عبارة عن تعريف الغير انه لو فعله لصار مستحقا للمدح ولو تركه صار مستحقا للذم وكذا القول في النهي واذا كان المرجع بالكل الى شئ واحد وهو الخبر صح قولنا ان كلام الله تعالى واحد فهذا مجموع ما تلخص في هذا الباب ـ

واحتج القائلون بحدوث كلام الله تعالى بالمنقول والمعقول ـ

اما الشبه النقلية فهي وجوه ـ

الشبهة الاولى ـ ان القرآن ذكر وكل ذكر محدث فالقرآن محدث وانما قلنا ان القرآن ذكر لقوله تعالى (ص والقرآن ذي الذكر) وقوله تعالى (وهذا ذكر مبارك انزلناه) (وانه لذكرلك ولقومك) واما ان كل ذكر محدث ففي سورة الانبياء (وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وفي سورة الشعراء (وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) ـ

الشبهة الثانية ـ تمسكوا بقوله تعالى (انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) وجه الاستدلال به من ثلثة اوجه ـ

الاول ـ ان قوله تعالى (انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) جملة مركبة من شرط وجزاء والشرط هو قوله اذا اردناه والجزاء هو قوله كن والجزاء لابد وان يكون متأخرا عن الشرط فوجب ان يكون قول الله تعالى متأخرا عن ارادته والمتأخر عن الغير محدث فوجب ان يكون قول الله محدثا ـ

والثاني ـ وهو ان الفاء في قوله فيكون فاء التعقيب فهذا يقتضي ان يكون المكون حاصلا عقيب قوله من غير فصل ولا تراخ فيلزم ان يكون قوله كن متقدما على المكون من غير فصل والمقدم على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا فيلزم ان يكون قوله كن محدثا ـ

الثالث

الثالث ـ ان الآية صريحة فى ان قول الله تعالى"كن"كلمة مركبة من الكاف والنون وهما حرفان متعاقبان فتكون هذه الكلمة محدثة فيلزم ان يكون قول الله محدثا ـ

الشبهة الثالثة ـ قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة) فكلمة اذ ظرف زمان فهذا يدل على ان قول الله تعالى مختص بذلك الوقت وكل ما كان وجوده مختصا بوقت معين كان محدثا فيلزم ان يكون قول الله تعالى محدثا ـ

الشبهة الرابعة ـ انه تعالى وصف القرآن بقوله (كتاب احكمت آياته ثم فصلت) وقال ايضا (انا انزلناه قرآنا عربيا) فهذا يدل على ان القرآن مركب من السور والآيات والحروف والعبارات ويدل على ان كلام الله تعالى تارة يكون عربيا وتارة يكون عبريا وكل ذلك يدل على انه محدث مخلوق ـ

الشبهة الخامسة ـ ان كلام الله تعالى مسموع يدل عليه قوله تعالى (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله) والذى يسمعه ليس الا هذه الحروف والاصوات ولاشك ان هذه الحروف والاصوات محدثة فيلزم القطع بان كلام الله تعالى محدث ـ

الشبهة السادسة ـ اجمعت الامة على ان القرآن واحد واجمعوا على ان القرآن معجزة لمحمد عليه السلام والدليل العقلى دل على ان المعجزات يمتنع ان تكون قديمة بل يجب ان تكون محدثة والا لكانت المعجزة سابقة على الدعوى فحينئذ لايكون له اختصاص بالدعوى فلا يكون دليلا على صدق الدعوى واذا ثبت ان القرآن معجز وثبت ان المعجز محدث ثبت ان القرآن محدث واذا ثبت ان القرآن قول واحد ثبت ان كل ما كان قرآنا فهو محدث ـ

الشبهة السابعة ـ ان القرآن موصوف بكونه تنزيلا ومنزلا وذلك يقتضى كونه محدثا ـ

الشبهة الثامنة ـ صح فى الاخبار انه عليه السلام كان يقول يارب القرآن العظيم ويا رب طه ويسين ـ وكل ما كان مربوبا فهو محدث مخلوق فهذا جملة الكلام فى الشبه النقلية ـ

واما الشبه العقلية فمن وجوه —

الشبهة الاولى — ان الامر سواء قلنا بانه عبارة عن الحروف والاصوات او قلنا انه معنى قائم بالنفس فانه يمتنع ان يكون قديما وذلك لانه ما كان فى الازل مأمورا ولا منهيا فلوحصل الامر والنهى من غير حضور المأمور والمنهى كان هذا سفها وجنونا —

والدليل عليه ان الواحد منا لو جلس فى بيته وحده ويقول يا زيد قم ويا عمرو اجلس من غير ان يكون هناك احد قضى كل عاقل بكونه مجنونا وما كان كذلك كيف يعقل اثباته فى حق الله تعالى وكيف يحسن فى العقل ان يقول (يا موسى اخلع نعليك) مع انه لم يكن هناك موسى ولا احد وايضا لوكان تعالى مخبرا فى الازل عن كيفيات الاشياء لكان ذلك الخبر اما ان يكون المقصود منه اخبار نفسه فهو عبث اواخبار غيره اولا يكون المقصود منه اخبار نفسه ولااخبار غيره اما اخبار نفسه فهو عبث واما اخبار غيره مع انه ليس هناك غير فهو جنون واما ان لايكون المقصود منه لاهذا ولاذلك فهو محض العبث والسفه —

لايقال — لم لايجوز ان يقال ان ذلك الامر الازلى كان امرا فى الازل للاشخاص الذين سيوجدون فى لايزال كما انه تعالى كان قادرا فى الازل على ان يوجد الخلق فى لايزال وايضا اليس ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر وينهى حال حياته كل من سيوجد بعده الى قيام القيامة فثبت ان تقدم الامر على المأمور غير ممتنع —

لانا نقول — الامر عبارة عن الطلب وتحقق وجود الطلب مع انه ليس هناك من يطلب منه شئ محال فى العقول بل العزم على الطلب قد يتقدم على الطلب مثل ان الواحد منا اذا علم انه سيوجد له ولد فانه فى الحال يعزم على انه اذا وجد له ذلك الولد فبعد وجوده يطلب منه تحصيل العلم والادب فاما ان يقال انه قبل وجود الولد يطلب منه تحصيل العلم والادب فهذا البتة غير معقول واما ان قوله بان النبى عليه السلام كان يأمر حال حياته وينهى كل من يوجد بعده الى قيام القيامة

فقول

فنقول ـ هذه مغالطة وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١) ما كان له امر ونهي على الخلق بل هو عليه السلام كان يخبرنا ان اولئك الذين سيوجدون بعدي يحدث الله عليهم حال وجودهم وكمال عقلهم انواعا من الامر والنهي وذلك الاخبار انما حسن من الرسول عليه السلام لانه حضر هناك من يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك اما في الازل فليس هناك احد البتة يسمع ذلك الخبر ويبلغه الى الذين سيوجدون بعد ذلك فظهر ان هذا المثال مغالطة محضة ـ

الشبهة الثانية ـ انه سبحانه وتعالى اخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القرآن كقوله (انا ارسلنا نوحا) و (انا انزلناه في ليلة القدر) و (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون) فلو كان هذا الاخبار قديما ازليا لكان قد اخبر في الازل عن شئ مضى قبله وهذا يقتضي ان يكون الازل مسبوقا بغيره وان يكون كلام الله تعالى كذبا ولما كان كل واحد منهما محالا علمنا ان هذا الاخبار يمتنع كونه ازليا ـ

الشبهة الثالثة ـ ان كلام الله تعالى لوكان قديما ازليا لكان باقيا ابديا لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فيكون قوله تعالى لزيد صل صلوة الصبح باقيا بعد ان صلى زيد صلوة الصبح وبعد ان مات وبعد ان قامت القيامة وهكذا يكون باقيا ابد الآباد ودهر الداهرين ومعلوم ان ذلك على خلاف المعقول لانه تعالى اذا امر عبده بفعل من الافعال فاذا اتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الامر متوجها عليه واذا ثبت ان ذلك الامر قد زال ثبت انه كان محدثا لاقديما ـ

الشبهة الرابعة ـ اجمعت الامة على ان النسخ حق والنسخ عبارة اما عن ارتفاع الحكم بعد ثبوته واما عن انتهائه واياما كان فهو يقتضي زوال ذلك الامر وذلك الخطاب بعد ثبوته وكل ما زال بعد ثبوته لم يكن قديما لان ما ثبت قدمه استحال عدمه ـ

الشبهة الخامسة ـ لوكان كلام الله قديما ازليا لكان تعلقه بمتعلقاته ثابتا له لذاته ولو كان كذلك لكان عام التعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان من مذهبكم ان الحسن والقبح لا يثبتان الا بالشرع فاذا كل ما كان مأمورا لايمتنع ان يكون منهيا

---

(١) في نص ـ كان يخبرنا الخ ـ

وكل ما كان منهيا لايمتنع ان يكون مأمورا فيلزم تعلق امرالله تعالى بجميع الاشياء وتعلق نهيه بجميعها فيلزم ان تكون جميع الاشياء مأمورة منهية حسنة قبيحة وكل ذلك محال فثبت ان كلام الله يمتنع ان يكون ازليا ـ

والجواب ـ اما جميع الشبه السمعية فالجواب عنها شئ واحد وهو ان نصرف كل تلك الوجوه الى هذه الحروف والاصوات فانا معترفون بانها محدثة وعندهم القرآن ليس الا ماتركب عن هذه الحروف والاصوات فكانت الدلائل التى ذكروها دالة على حدوث هذه الحروف والاصوات ونحن لانازع فى ذلك وانما ندعى قدم القرآن بمعنى آخر فكان كل هذه الشبه ساقطا عن محل النزاع ـ

واما الجواب عن الشبهه العقلية ـ

اما الشبهة الاولى ـ فجوابها معارضة بالقدرة فانها صفة تقتضى صحة الفعل ثم انها كانت ثابتة فى الازل مع ان الفعل كان ممتنعا فلم لايجوز ان يقال الامر عبارة عن الصفة المقتضية لطلب الفعل ثم انها كانت ثابتة فى الازل مع ان طلب الفعل كان فى الازل محالا ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ انه تعالى كان عالما فى الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه فى لايزال صار العلم متعلقا بانه قد خلقه فى الماضى ولم يقتض هذا حدوث هذا العالم وتغيره فكذا فى الخبر ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة والرابعة ـ هوان قدرته تعالى كانت متعلقة من الازل الى الابد بايجاد العالم فلما اوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد الموجود محال فقد زال هذا التعلق فلما لم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى فكذا القول فى الكلام ـ

والجواب عن الشبهة الخامسة ـ ان قدرة الله تعالى لها صلاحية التعلق بايجاد كل الممكنات ثم انها تعلقت بايجاد البعض دون البعض مع ان هذه القدرة قديمة فاذا عقل ذلك فى القدرة فلم لايعقل مثله فى الكلام فهذا جملة الكلام فى هذه المسئلة ـ

المسئلة الثامنة عشر

فى بقاء الله تعالى والكلام فيه مرتب على فصلين

الفصل الاول

فى حقيقة البقاء

اعلم ان الشئ اذا كان معدوما ثم صار موجودا فوجوده فى الزمان الاول هو الحدوث ثم وجوده فى الذى بعد ذلك هو البقاء واكثر المحققين اتفقوا على ان الحدوث لا يمكن ان يكون صفة زائدة على ذات الحادث واما البقاء فقد اختلفوا فى انه هل هو زائد على ذات الباقى ام لا فذهب القاضى ابو بكر وامام الحرمين من اصحابنا وجمهور معتزلة البصرة الى ان كون الباقى باقيا ليس صفة زائدة على الذات وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واكثر اتباعه وجمهور معتزلة من بغداد الى انه صفة زائدة على الذات واعلم ان فى هذه المسئلة ابحاثا ثلاثة —

البحث الاول — ان استمرار الذات هل هو مفهوم زائد على الذات ام لا فقال قوم انه مفهوم زائد على الذات وذلك لان الذات كانت حاصلة فى الزمان الاول ولم يكن استمرار الذات حاصلا فى الزمان الاول فلما حصل فى الزمان الثانى حصل الذات وحصل استمرار الذات وهذا يقتضى ان يكون استمرار الذات مغايراً لنفس الذات وعلى هذا الكلام اشكال وهو انه كما صدق على الذات انها صارت مستمرة بعد ان لم تكن كذلك صدق عليها انها كانت متجددة فى الزمان الاول ثم فى الزمان الثانى صارت غير متجددة فقد صارت غير (١) متجددة بعد ان كانت موصوفة بانها متجددة فيلزم ان يكون حدوثها وتجددها صفة زائدة على ذاتها وهذا محال لانه لو كان الحدوث صفة زائدة لكانت تلك الصفة حادثة ويلزم التسلسل — وقال آخرون استمرار الذات ليس صفة زائدة على الذات وذلك لان العدم يوصف بالاستمرار فلو كان الاستمرار وصفا ثابتا لزم اتصاف النفى بالصفة الثابتة وذلك محال —

البحث الثانى — هو ان الجوهر فى الزمان الثانى هل يحتاج الى معنى يقتضى وجوده

---

(١) ن — فقد زال عنها كونها

فى الزمان الثانى ام لا ؟ من الناس من اثبته وسماه بالبقاء والحق انه محال ويدل عليه وجوه —

الحجة الاولى — ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى غير وجوده فى الزمان الاول لكن وجوده فى الزمان الأول كان غنيا عن هذا العرض فوجوده فى الزمان الثانى يجب ان يكون غنيا عنه لان حكم الشئ الواحد يمتنع ان يتبدل بالحاجة والاستغناء —

الحجة الثانية — وجود الجوهر فى الزمان الثانى لوكان معللا بهذا العرض لكان هذا العرض مؤثرا فى ايجاد الموجود وهو محال —

الحجة الثالثة — لما كان العرض محتاجا فى تحققه وثبوته (١) الى الجوهر امتنع كون الجوهر محتاجا فى وجوده الى شئ من الاعراض والا وقع الدور —

الحجة الرابعة — شرط قيام البقاء بالجوهر حصول الجوهر فى الزمان الثانى فلو كان حصول الجوهر فى الزمان الثانى معللا بالبقاء لزم الدور وهو محال واحتج مثبتوا البقاء بهذا التفسير فقالوا الجوهر حصل فى الزمان الثانى مع جواز ان يصير معدوما والجائز مفتقر الى المخصص ويستحيل ان يكون ذلك المخصص الا البقاء فكان القول بوجود البقاء حقا وهذا الكلام مبنى على مقدمات —

المقدمة الاولى — ان الجوهر حصل فى الزمان الثانى والخلاف فيه مع النظام كما يقال فانه زعم ان الجسم متجدد حالا بعد حال والدليل على كون الجوهر جائز البقاء لذاته ان كون ماهيته قابلة للوجود امر من لوازم الذات فتكون هذه القابلية حاصلة ابدا واذا كان كذلك كان جائز الوجود فى الزمان الثانى والثالث وذلك يقتضى كون الجسم جائز البقاء —

واعلم — ان هذا الكلام متين الا انه يلزم عليه صحة بقاء الأعراض —

المقدمة الثانية — ان الجوهر فى الزمان الثانى جائز العدم وزعم قوم انه بعد وجوده يمتنع عليه العدم والدليل على كونه جائز العدم ان ماهيته قبل وجوده كانت موصوفة بالعدم فثبت ان هذه الماهية قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازم

(١) سـ — وبقائه

هذه

هذه الماهية بهذه الماهية تكون قابلة للعدم ابدا فهذا يقتضي كون الجسم جائز العدم في الزمان الثاني ـ

المقدمة الثالثة ـ لما ثبت ان الجسم حصل في الزمان الثاني مع جواز ان يصير معدوما فالجائز لابد له من المقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون امرا عدميا او وجوديا وعلى التقديرين فاما ان يكون مختارا او موجبا فهذه اقسام اربعة ـ

القسم الاول ـ ان يقال انه انما بقي لان الفاعل المختار ما اعدمه وهذا قول من قال الاعدام بالقدرة جائز وهو احد قولي القاضي ابي بكر من اصحابنا وقول ابي الحسين الخياط من قدماء المعتزلة وهو قول محمود الخوارزمي من متأخري المعتزلة ومن الناس من انكر ذلك وقال القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فاسناد العدم الى القدرة محال ـ

والقسم الثاني ـ ان يقال انه انما بقي لان له ضدا متى وجد لزم من وجوده عدمه وذالم يوجد ذلك الضد لزم بقاؤه وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار بن احمد من المعتزلة وزعموا ان ذلك الضد هو عرض يخلقه الله تعالى لافي محل ويسمونه بالفناء ـ

وجمهور اصحابنا ابطلوا هذا القول من وجهين ـ

الحجة الاولى ـ ان المضادة حاصلة من الجانبين فليس انقطاع الباقي لطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي وقالوا بل اندفاع الحادث لوجود الباقي اولى وذلك لان الحادث اضعف من الباقي بدليل ان الحادث لايوجد الاعند المقتضي والباقي يبقى بدون المقتضي فذلك يدل على ان الباقي اقوى ـ

الحجة الثانية ـ ان طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي فلو كان زوال الضد الباقي معللا بطريان الضد الحادث لزم الدور وهو محال ـ

والقسم الثالث ـ ان يقال الجوهر انما بقي لان الفاعل المختار يديمه قالوا وهذا محال وذلك لان ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال ـ

والقسم الرابع ـ وهو انه انما بقى لانه قام بالجوهر فى الزمان الثانى اعراض مقتضية لبقاء ذلك الجوهر ثم نقول ذلك العرض اما ان يكون هو من الاعراض المشهورة وهى الالوان والطعوم والروائح والارادات والقدر وامثالها واما ان يكون عرضا زائدا عليها مغايرا لها ـ والاول باطل لوجهين احدهما ان لكل واحد من هذه الاعراض حكما خاصا فالحركة توجب المتحركية والعلم يوجب العالمية فلو اقتضت ايضا كون الجوهر باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحدة حكمان مختلفان وذلك محال ـ

الثانى ـ هو انه ليس تعليل بقاء الجوهر ببعض هذه الاعراض اولى من تعليل بقائه بالباقى فيلزم ان يكون بقاؤه معللا بكل هذه الاعراض فيلزم تعليل الحكم الواحد بالعلل الكثيرة وهو محال ولما بطلت كل هذه الاقسام ولم يبق الا ان يعلل استمرار الجوهر بعرض زائد على هذه الاعراض وجب الاعتراف به وذلك هو البقاء ـ

والجواب ـ انتم لما اثبتم البقاء لا يمكنكم ان تقولوا ان البقاء علة لذات الجوهر ويدل عليه وجوه ـ

الاول ـ ان ذات الجوهر كان موجودا قبل ذلك فلو كان البقاء علة له لكان هذا تحصيلا للحاصل وهو محال ـ

والثانى ـ ان البقاء لا يبقى فلو كان البقاء علة لذات الجوهر لزم من تجدد العلة تجدد المعلول فيلزم ان لا يبقى الجوهر فى الزمان الثانى ـ

والثالث ـ هو ان البقاء عرض مفتقر الى الجوهر فلو كان الجوهر معللا به لزم الدور وهو محال وانتم اذا اثبتم البقاء لابد وان تقولوا انه علة لا لذات الجوهر بل لكونه باقيا وهو حكم متجدد زائد على الذات واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز اسناد هذا الحكم المتجدد الى الفاعل المختار وعلى هذا التقدير لا يلزم ايجاد الموجود لان الواقع بالفاعل المختار هو هذا الحكم المتجدد لا اصل الذات وعلى هذا التقدير يسقط ما ذكرتموه من الاستدلال ـ

الفصل الثانى

فى بقاء البارى سبحانه وتعالى

اكثر اصحابنا قالوا البقاء صفة قائمة بذات الله تعالى يقتضى كونه باقيا وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجهان —

الحجة الاولى — انا قدبينا ان ذاته تعالى واجبة الوجود لذاته من حيث هي هي و واجب الوجود لذاته لايكون واجب الوجود لغيره فاستحال ان يقال انه تعالى انما بقى لبقاء قائم به —

الحجة الثانية — انه تعالى لو كان باقيا ببقاء لكان ذلك البقاء باقيا ببقاء فاما ان يكون ذلك البقاء باقيا لذاته اولغيره فان كان باقيا لذاته والذات باقية لاجله فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته وتكون الذات باقية تبعا لذلك البقاء والمستقل اولى بان يكون ذاتا والتابع اولى بان يكون صفة فحينئذ تصير الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال واما ان قلنا البقاء باق لاجل شئ غيره فذلك الغير ان كان هو الذات لزم الدور لان بقاء البقاء تبع لبقــاء الذات والذات تبع لبقاء البقاء وان كان متاخرا (١) كان الكلام فيه كما فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال فهذا تمــام الكلام فى هذه المسئلة — ولمتبتى البقاء اختلافات فى كيفية بقاء صفات الله تعالى وشئ من تلك الاقاويل لا يتوجه على هذه النكتة التى لخصناها وبالله التوفيق —

المسئلة التاسعة عشر

فى ان الله تعالى مرئى

والكلام فيه مرتب على فصول —

الفصل الاول

فى المقدمتين اللتين يجب تقديمهما وهما اثنان — الاولى فى تفسير قولنــا الله

---

(١) د — شيئا آخر —

تعالى مرئي ام لا ـ اعلم انا بينا فى مسئلة السمع والبصر ان الابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثر الحاسة وبينا ايضا ان ذاته تعالى ذات مخالفة لسائر الذوات فالمراد من قولنا ان الله تعالى هل يصح ان يرى هو انه هل تمكن حالة فى الانكشاف والظهور نسبتها الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات ام لا ـ

المقدمة الثانية ـ اعلم انا بينا انه سبحانه وتعالى منزه عن ان يكون جسما وجوهرا ومختصا بمكان وحيز ثم انا ندعي ان هذا الشئ الموصوف بهذه الصفات يمكن رؤيته وهذا القول يخالفنا فيه كل من ليس على مذهبنا اما الفلاسفة والمعتزلة فذلك ظاهر واما الكرامية والمجسمة فهم انما يسلمون جواز رؤية الله تعالى لاعتقادهم انه جسم وفى مكان وهم متفقون على انه تعالى لولم يكن جسما ولم يكن فى مكان فانه يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته ـ

اذا عرفت هذا فنقول القول بامتناع رؤية هذا الموجود اما ان ندعى فيه انه معلوم بالبداهة اوندعي فيه انه معلوم بالاستدلال اما دعوى البداهة فباطلة ويدل عليه وجوه ـ

الحجة الاولى ـ ان البديهي متفق عليه بين العقلاء وهذا غير متفق عليه فلايكون بديهيا ـ

الحجة الثانية ـ انا اذا عرضنا على عقولنا رؤية هذا الموجود بالتفسير الذى لخصناه وعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية الاولى فى قوة هذه الثانية ـ

الحجة الثالثة ـ ان حكم الوهم والخيال فى معرفة الله تعالى اما ان يكون مقبولا اولايكون مقبولا فان كان مقبولا لايمتنع اثبات ذات منزهة عن الكمية والكيفية والجهة والمعترلى يسلم ان ذلك باطل وان لم يكن مقبولا لم نكن حكم الوهم بان ما كان منزها عن الجهة كان غير مرئى واجب القبول لان الوهم والخيال لما صار كل واحد منهما مردود الحكم فى بعض الاحكام لم يبق الاعتماد عليهما فى شئ من

المواضع

المواضع ـ

وبالجملة فان كان حكم الوهم حقا كان الحق مع المجسم وان كان مردودا كان الحق معنا اما المعتزلى فانه يرد حكمه فى اثبات التجسم والجهة ويقبل حكمه فى مسئلة الرؤية وكان كلامه متناقضا فثبت مما ذكرنا ان من نفى الرؤية بالوجه الذى ذكرناه لابد وان يعول فى نفيها على الدليل لا على ادعاء الضرورة واىما قدمنا هذه المقدمة لان هولاء المعتزلة فى اول الامر يلتزمون الاستدلال وفى آخر الامر عند العجز عن تمشية الدليل كأنهم يشرعون فى ادعاء الضرورة فقدمنا هذه المقدمة صونا للكلام عن هذا الخبط ـ

الفصل الثانى

فى حكاية ما قيل فى هذه المسئلة من الدلائل العقلية وذكر المباحث فيها

اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا فى اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود وانا نحن فعاجزون عن تمشيته ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ـ

قالوا ثبت ان الجوهر يصح ان يرى واللون يصح ان يرى والجواهر والالوان تشتركان فى صحة الرؤية وهذه الصحة حكم حادث فلا بدلها من علة والحكم المشترك يجب تعليله بعلة مشتركة لامتناع تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة والمشترك بين الجواهر والاعراض اما الحدوث واما الوجود لا جائز ان تكون علة هذه الصحة هو الحدوث لان الحدوث عبارة عن وجود حاصل وعدم سابق والعدم لا يجوز ان يكون جزأ من المقتضى واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب فاذاً وجود الله تعالى علة صالحة لصحة رؤيته واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته ـ هذا حاصل الكلام فى هذا الباب ولقائل ان يقول صحة الرؤية حكم عدمى والحكم العدمى لا يجوز تعليله ـ

انما قلنا ان صحة الرؤية حكم عدمى لان الصحة حكم عدمى واذا كانت الصحة امرا عدميا كانت صحة الرؤية امرا عدميا (١) وانمـا قلنا الصحة امر عدمى لوجهين ـ الاول ـ الدلائل الكثيرة المذكورة فى مسئلة حدوث الاجسام على ان الصحة والامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة ـ

والثانى ـ ان الصحة لو كانت صفة موجودة فلاشك ان العالم قبل وجوده صحيح الوجود وكانت تلك الصحة صفة موجودة ايضـا فيستدعى موصوفا موجودا وذلك يوجب القول بقدم العالم وهو محـال فثبت ان الصحة ليست صفة ثابتة ولاحالة ثبوتية البتة ـ

انما قلنا ان الصحة لما لم تكن حكما ثابتا امتنع كون صحة الرؤية حالة ثابتة وذلك لان صحة الرؤية صحة مخصوصة وبكيفية مخصوصية ولمـا كان اصل الصحة غير ثابت امتنع ان تكون كيفيتهـا وصفتها ثابتة لامتناع قيام الثابت بالنفى المحض فثبت ان صحة الرؤية ليست صفة ثابتة ولا حكما ثابتا واذا ثبت هذا امتنع تعليل هذه الصحة لان التعليل عبارة عن تأثير امر فى امر والعدم نفى محض وسلب صرف فيمتنع ان تكون علة ومعلولا ـ

السؤال الثانى ـ هب ان صحة الرؤية حكم ثابت فلم قلتم ان كل حكم فانه يجب تعليله والدليل عليه اتفاق المتكلمين على ان من الاحكام ما يعلل ومنها ما لايعلل ولذلك فان صحة المعلومية (٢) والمذكورية والمخبرية لاتعلل لان هـذه الاحكام ثابتة فى المعدومات والعدم لايصلح للعلية على ماقررتموه فى دليلكم وايضا القدر فى الشاهد لاتصلح لخلق الجسم فهى مشتركه فى هذا الحكم ولايمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدراً والالزم ان لاتصلح القدرة القديمة لخلق الجسم ولايمكن تعليل هذا الحكم بكونها قدرا حادثة لانكم بينتم فى دليلكم ان الحدوث لايصلح ان يكون علة ولا ان يكون جزء علة فثبت ان هذا الحكم المشترك فيه بين هذه القدرة غير معلل بشئ اصلا ـ

السؤال الثالث ـ سلمنا ان صحة الرؤية حكم ثابت وان كان حكما عدميا لكن الحكم

---

(١) ر ـ وجب القول بكون صحة الرؤية حكما عدميا (٢) ر ـ صحه المرئية والمعلومية ـ

العدمي يجب تعليله لكنى لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض وذلك لان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة كون البياض مرئيا والدليل عليه انه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الاخرى بدليل ان الجوهر يمتنع ان يرى سوادا والسواد يمتنع ان يرى جوهرا ولوتساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الاخرى ــ

لا يقال ــ هب ان هاتين الصحتين نوعان مختلفان فى النوعية لكنهما مشتركان فى جنس واحد وهو كونه صحة الرؤية فهذا الحكم واحد بحسب الوحدة الجنسية وحينئذ يعود التقريب ــ

لانا نقول ــ انه لا نزاع فى ان الاحكام المختلفة بحسب النوعية وان كانت متحدة فى الجنس فانه يجوز تعليلها بعلل مختلفة فى الماهية ــ الدليل عليه ان المتحركية والساكنية والعالمية والقادرية وان كانت مختلفة بحسب الوحدة النوعية لكنها متحدة بحسب الوحدة الجنسية فانها باسرها صفات واحوال ثم انها مع ذلك تعلل بعلل مختلفة فى الماهية والحقيقة فثبت ان هذا غير ممتنع ــ

السؤال الرابع ــ هب ان صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض حكمان متماثلان لكن لم لايجوز تعليل الحكمين المماثلين بعلتين مختلفتين والذى يدل عليه وجوه ــ

الاول ــ ان الاشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لوازم متساوية والدليل عليه ان المختلفين يشتركان فى صحة الاختلاف فانه كما ان هذا مخالف لذاك فذلك مخالف لهذا فمسمى الاختلاف مشترك فيه وكذا القول فى الضدين ــ

والثانى ــ وهو ان السواد بخصوص كونه سوادا يصح ان يكون معلوما وكذا البياض بخصوص كونه بياضا يصح ان يكون معلوما فهذه احكام متساوية معللة بخصوصيات هذه الماهيات وهى مختلفة ــ

الثالث ــ وهو ان الماهيتين اذا اشتركتا من وجه اختلفتا من وجه آخر فلاشك ان مابه الاشتراك مغاير لمابه الامتياز ــ

اذا ثبت هذا فنقول ـ اما ان لا تكون بين الاعتبارين ملازمة اصلا واما ان يكون كل واحد منهما مستلزما للآخر واما ان يكون ماته المشاركه مستلزما لماته المغايرة واما ان يكون بالعكس ـ

والقسم الاول باطل والا لانفك كل واحد من هذين الاعتبارين عن الآخر فحينئذ لا يحصل من مجموعها حقيقة واحدة هذا خلف والثاني والثالث ايضا باطل اذ لو كان ماته الاشتراك مستلزما لماته الامتياز لما كان ماته الامتياز موجبا للمغايرة وذلك محال فلم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون ماته المغايرة مستلزما لماته المشاركة فهذا يقتضي الجزم بتعليل الاشياء المتساوية بالعلل المختلفة ـ

الرابع ـ لو وجب تعليل الحكم المشترك بوصف مشترك لكان صحة كونه موصوفا بذلك الوصف المشترك معللة بوصف آخر مشترك فيه والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال فعلمنا انه لابد من انتهاء تعليل الاحكام المشتركة الى خصوصيات الماهيات وحينئذ يلزم تعليل الاحكام المتساويه بالماهيات المختلفة ـ

لا يقال ـ الدال على ان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة لايجوز ذلك لان هذا الحكم لما كان معللا بهذه العلة لذاته والحكم الثاني مساويا للحكم الاول في الماهية والمتساويان في الماهية يجب استوائهما في اللوازم فيلزم ان يكون الحكم الثاني مستندا الى ما يماثل تلك العلة فثبت ان الحكمين المتساويين يجب تعليلهما بعلتين متماثلتين ـ

لانا نقول ـ ان صح هذا الكلام لزم تعليل جميع الاحكام المماثلة بعلة واحدة بالشخص لان كون هذا الحكم معللا بهذه العلة المعينة امر ثبت له لذاته والحكم المماثل له مساواه في تمام الماهيه فيلزم في مثل ذلك الحكم ان يكون معللا بعين تلك العلة وذلك على هذا باطل وكذا ما ذكرتموه ثم نقول لم لايجوز ان يقال اسناد هذا الحكم الى هذه العلة ليس متولدا من ذات الحكم بل العلة المخصوصه لذاتها توجب ذلك الحكم فيحصل ذلك الحكم بتلك العلة وجب اسناده الى تلك العلة لالان ذاته يوجب الاسناد اليها بل لاجل ان تكون تلك العله مستلزمه له فوجب اسناده اليها وهذا كلام دقيق لابد من التأمل فيه ـ

والسؤال

والسؤال الخامس ـ هب انه لابد لهذا الحكم المشترك من علة مشتركة فيها فلم قلتم انه لامشترك بين الجوهر والعرض الا الحدوث والوجود فما الدليل على هذا الحصر وعدم العلم بالشئ لا يدل على عدم الشئ والسبر والبحث لايفيد الا الظن الضعيف ثم نقول ههنا مشترك آخر وهو كون الشئ ممكن الوجود لذاته ـ

لايقال ـ الامكان لا يصلح علة للرؤية ويدل عليه وجوه ـ

الاول ـ ان الامكان عدمي فلايصلح للعلية ـ

الثاني ـ ان الامكان قائم في المعدومات ولايصح رؤيتها ـ

والثالث ـ لوكان الامكان علة للرؤية لزم صحة رؤية جميع الممكنات والخصم لايقول به ـ

لانا نقول ـ نحن انما ذكرنا الامكان للقدح في قولكم انه لامشترك بين الجوهر والعرض الاالحدوث والوجود لا لبيان ان نجعله علة لصحة الرؤية وايضا فنحن نبحث عن الوجوه الذي ذكرتم ـ

اما الاول ـ فنقول صحة الرؤية عبارة عن امكان الرؤية فان كان الامكان عدميا كانت صحة الرؤية ايضا عدمية ولايبعد تعليل حكم عدمي بعلة عدمية ـ

واما الثاني ـ فلم لايجوز ان تكون صحة (١) علة الرؤية للمجموع الحاصل من الامكان والوجود ـ

واما الثالث ـ فهو ان الخصم اخطأ في قوله لايمكن رؤية بعض الممكنات ولكن لم يحصل لكم من هذا البرهان صحة رؤية الله تعالى ـ

السؤال السادس ـ هب انه لامشترك الا الحدوث والوجود فلم لايجوز ان تكون العلة هي الحدوث ـ قوله الحدوث ماهية مركبة من العدم السابق والوجود الحاضر فاذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود الحاضر ـ

قلنا لا نسلم ان الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر والعدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق بذلك العدم السابق فلم قلتم بان كونه مسبوقا بعدم نفس العدم والدليل عليه ان الحدوث صفة للوجود وكيفية له والعدم

(١) مص ـ صحة الرؤية ـ

قيض الوحود وماف له ونقيض الشئ لايكون صعة له ولا كيفية له ـ

السؤال السابع ـ هب ان العلة لهذه الصحة هي الوحود ولكن لم قلتم ان الوحود امر مشترك فيه بين الواجب والممكن والعجب ان عند ابى الحسن الاشعرى وحود الشئ داته وحقيقته فعلى هدا لما كانت الحقائق مختلفة فى حقائقها وجب ان تكون مختلفة فى وحوداتها ومع هدا القول كيف يمكنه ان يقول الوحود وصف مشترك فيه ـ

السؤال الثامن ـ هب ان الوحود علة لصحة الرؤية ولكن كما يعتبر فى حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر ايضا حصول المحل القابل ويعتبر فيه عدم المانع الا ترى ان الحياة علة الجهل والشهوة والنفرة والالم واللذة ثم الحياة حاصلة فى دات الله وصحة هده الاشياء غير حاصلة اما ان تلك الذات المخصوصة غير قابلة لهده الاحكام اولانه قامت بتلك الذات صفات مانعة من تحقق هده الاشياء فثبت بهدا ان مع حصول العلة لايتحقق الحكم الا ادا ثبت ان المحل قابل والمانع زائل فلم قلتم ان خصوصية ذات الله تعالى قابلة لهده الصحة ولم قلتم انه لايوحد هناك ما يكون مانعا من هده الصحة ـ

السؤال التاسع ـ ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض اما انها مدركة للجواهر فلانا باللمس نميز بين الطويل والعريض والعميق كما انا بصرنا ندرك التفرقة بين هده الاحوال فلما دل دلك على كون البصر مدركا للجسم وجب ان يدل دلك على كون اللمس مدركا للجسم واما ان القوة اللامسة مدركة للاعراض فلانا ندرك التفرقة بين الحار والبارد وادا ثبت ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والاعراض اطرد الدليل الذى دكرتم بتمامه فيلزم ان تكون علة صحة اللمس هى الوحود والله تعالى موحود فوجب ان يصح ان يكون ملموسا مدوقا والتزامه فى غاية البعد ـ

السؤال العاشر ـ قولكم الوحود علة لصحة الرؤية يحتمل وجهين ـ

احدهما ـ ان يكون المراد منه ان يكون الوحود علة لصحة ان يرى الموحود فقط ـ

والثانى

والثانى ـ ان يكون المراد منه ان الوجود علة لصحة ان ترى الماهية ـ

اما الاول ـ فباطل قطعا وذلك لان المرئى اذا كان هو الوجود فقط والوجود امر مشترك فيه بين كل الموجودات كان المرئى لحس البصر امرا مشتركا فيه بين كل الموجودات فوجب ان لايكون اختلاف المختلفات مدركا بالبصر وهذا دخول فى السفسطة ـ

واما الثانى ـ فانه يقتضى ان لاتكون علة صحة رؤية السواد هى الوجود فقط بل ان تكون علة تلك الصحة هى مجموع كونه سوادا وكونه موجودا وعلة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجودا وعلى هذا التقدير يبطل القول بان علة صحة الرؤية امر مشترك فيه فالحاصل انا ان حملنا الكلام على الوجه الاول كانت السفسطة لازمة وان حملناه على الوجه الثانى يسقط الدليل بالكلية ـ

السؤال الحادى عشر ـ هو انه تعالى يصح ان يكون مرئيا فى ذاته لكن لم لايجوز ان يكون رؤيتنا موقوفة على شرط يمتنع ثبوته فى حقنا فلا جرم يمتنع المشروط لامتناع ذلك الشرط وهذا كما ان الجسم فى نفسه يصح ان يكون مخلوقا لكنه يمتنع ان يكون مخلوقا لنا لان صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا ففاتت هذه الصحة فى حقنا لا لان تلك الصحة فى نفسها فائتة بل لان شرط تلك الصحة فائت فى حقنا فكذا القول فى مسئلتنا ـ

السؤال الثانى عشر ـ ماذكرتم من الدلائل معارض بما ان الله تعالى قادر على خلق الجواهر وعلى خلق الاعراض فصحة المخلوقية حكم مشترك فيه بين الجواهر والاعراض فلا بد من تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين القسمين ولا مشترك الا الحدوث اوالوجود والحدوث باطل لما ذكرتم فثبت ان علة صحة المخلوقية هى الوجود والله تعالى موجود فوجب صحة كونه تعالى مخلوقا ولما بطل هذا الكلام فكذا ماذكرتم ـ فهذا ماعندى من الاسؤلة على هذا الدليل وانا غير قادر على الاجوبة عنها فمن اجاب عنها امكنه ان يتمسك بهذا الدليل ـ

ولنختم هذا الفصل بخاتمة وهى انانقول ـ اعلم ان الدليل العقلى المعول عليه فى هذه

المسئلة هذا الذي اوردناه واوردنا عليه هذه الاسؤلة وامرينا بالحواب عن الجواب عنها —

اذا عرفت هذا فنقول — مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور (١) الماتريدي السمرقندي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي بل نتمسك في هذه المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تعليل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر فهذا مجموع المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل —

الفصل الثالث

في ذكر الدلائل الدالة على جواز رؤية الله تعالى

الحجة الاولى — ان موسى عليه السلام سأل الرؤية في قوله (ارني انظر اليك) ولو كانت الرؤية ممتنعة على الله تعالى لما سألها ولهم عليه اعتراضات —

السؤال الاول — قال الكعبي لم لايجوز ان يكون المراد من قوله ارني ان يظهر الله احوالا تفيد العلم الضروري بوجود الصانع واطلاق لفظ الرؤية على العلم الضروري الجلي مجاز مشهور —

السؤال الثاني — قال ابو علي وابو هاشم ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية لا لنفسه بل لقومه والدليل عليه قوله تعالى (قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ثم ان موسى عليه السلام اضاف ذلك السؤال الى نفسه حتى يكون ذلك السؤال اولى بالاجابة فلما منعه الله تعالى كان ذلك اقوى في الدلالة على منع القوم —

السؤال الثالث — قال ابو الهذيل يحتمل ان يقال ان موسى عليه السلام كان عالما بالدلائل العقلية انه تمتنع رؤية الله تعالى فسأل الله الرؤية حتى يرى (٢) الدلائل السمعية المانعة من الرؤية فتصير الدلائل السمعية والعقلية متعاضدة متوافقة وكثرة الدلائل توجب زيادة الطمانينة وقوة اليقين وزوال الشك ولهذا السبب

(١) مصر — ابو نصر (٢) ر — يرد —

اكثر الله تعالى فى القرآن من ذكر الدلائل الدالة على التوحيد والصفات ـ

السؤال الرابع ـ قال بعضهم لم لايجوز ان يقال ان موسى عليه السلام ماكان فى ذلك الوقت عالما بامتناع الرؤية على الله تعالى وهذا وان كان مستبعدا الا انه غير مستحيل (١) ويدل عليه وجوه ـ

احدها ـ ان كل صفة من صفات الله تعالى لايتوقف على معرفتها العلم بصحة النبوة ثم لم يبعد ان لاتكون تلك الصفة معلومة للانبياء عليهم السلام وكونه تعالى بحيث يمتنع رؤيته لايتوقف على العلم به العلم بصحة النبوة فعلى هذا لايمتنع ان تكون هذه الصفة غير معلومة لموسى عليه السلام ـ

الثانى ـ ان المشهور من اهل السنة انهم يجوزون المعاصى على الانبياء عليهم السلام حال نبوتهم فاذا جوزوا ذلك فلم لايجوز هذا الجهل ـ

الثالث ـ مذهب اهل السنة انه يحسن من الله تعالى جميع الاشياء واذا كان كذلك لم يبعد ان يقال ان الله تعالى ما امره بمعرفة هذه الصفة وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك عبثا فى حق موسى عليه السلام ـ

والجواب ـ اما السؤال الاول فجوابه من وجهين ـ

الاول ـ ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى فى هذا الوقت بلاواسطة وفى مثل هذا الوقت يبعد ان يقول يا الهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك

الثانى ـ انه قال اظر اليك ولو كان المراد ما ذكره الكعبى لكان يقول اظر الى دليلك ـ

اما السؤال الثانى فجوابه من وجهين ـ

الاول ـ ان اولئك الذين كانوا يطلبون الرؤية اما ان يقال انهم كانوا من المؤمنين او من الكفار فان كانوا من المؤمنين فكانوا لامحالة يقبلون قول موسى عليه السلام فى ان هذا السؤال غير جائز واذا كان موسى محتاجا الى اضافة هذا السؤال الى نفسه وان كانوا من الكفار فهم لا يصدقونه فى (٢) ان الله تعالى منع الناس من سؤال الرؤية وعلى التقديرين اضافة هذا السؤال الى نفسه عبث ـ

---

(١) ر ـ الا انه محتمل ـ (٢) ر ـ فهم لا يقولون بان الله ـ

الثانى ـ ان هذا السؤال لو كان محالا لمنعهم عنه الا ترى ان القوم لما قالوا له (اجعل لنا إلٰهـا كما لهم آلهة) منعهم عن هذا الكلام وقال (انكم قوم تجهلون) ـ

اما السؤال الثالث ـ فجوابه انه عليه السلام اما ان يقال انه كان شاكا فى الامتناع والجواز او يقال انه كان قاطعا بالامتناع فان قطعنا (١) انه كان شاكا فى الجواز لزم كونه جاهلا بالله تعالى وهذا لايليق بالانبياء عليهم السلام وان قلنا انه كان قاطعا بامتناع الرؤية على الله تعالى كان الادب ان يقول رب ردنى دليلا على امتناع الرؤيه واما ان يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لايليق بالعقلاء ـ

اما السؤال الرابع ـ فجوابه ان الامة مجمعة على ان علم الانبياء والرسل عليهم السلام بذات الله تعالى وصفاته اتم واكمل من علم كل واحد من آحاد الامه ـ اذا ثبت هذا فنقول لما كان العلم بامتناع الرؤية حاصلا لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن حاصلا لموسى عليه السلام لكان كل واحد من المعتزلة اعرف بذات الله تعالى وبصفاته من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلا بالاجماع سقط هذا السؤال ـ

الحجة الثانية ـ رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز والمعلق على الشرط الجائز جائز فرؤيه الله تعالى جائزه ـ

انما قلنا ان رؤية الله معلقة على شرط جائز لان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل واستقرار الجبل جائز فيلزم ان تكون رؤية الله تعالى جائزة وانما قلنا ان رؤية الله تعالى معلقة على استقرار الجبل لقوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف ترانى) وانما قلنا ان استقرار الجبل جائز لان الجبل جسم وكل جسم فانه يمكن ان يكون ساكنا وانما قلنا ان المعلق على الجائز جائز لان بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ان لم يحصل المشروط لزم الكذب فى كلام الله تعالى وان حصل كان الجواز قبله حاصلا وهذه نكتة حسنة ـ

فان قيل ـ لانسلم ان رؤية الله تعالى معلقة على شرط جائز قوله لانها معلقه على استقرار الجبل وانه جائز قلنا بل هى معلقة على استقرار الجبل حال كون الجبل متحركا

---

(١) د ـ قلنا

واستقرار

واستقرار الحمل حال كون الحمل متحركا محال ـ وانما قلنا ان الرؤية معلقة على استقرار الحمل حال كونه متحركا لانه لو كان معلقا على استقراره لاحال كونه متحركا فاستقراره فى غير حال حركته يكون واقعا حاصلا لامحالة لان الجسم كلما لم يكن متحركا كان ساكنا لامحالة وعلى هذا التقدير يكون شرط وقوع الرؤية حاصلا فكان يجب ان تحصل الرؤية وحيث لم تحصل الرؤية علمنا ان الشرط لم يحصل وانما يصح ان يقال لم يحصل الشرط اذا قلنا ان الشرط هو استقراره حال حركته واذا كان كذلك كان هذا الشرط محالا فثبت ان رؤية الله معلقة على شرط محال فلم يلزم القول بجواز رؤية الله تعالى ـ

والجواب ـ ان الشرط هو استقرار الجبل واستقرار الجبل هذا من حيث هذا المفهوم امر جائز الوجود فثبت ان الرؤية معلقة على شرط جائز الوجود ـ اقصى ما فى باب ان يقال ـ دل دليل منفصل على انه وجد فى ذلك الوقت مانع الا ان الذى دل اللفظ على كونه شرطا للرؤية امر جائز فكان المقصود حاصلا ـ

الفصل الرابع

فى بيان ان النظر المقرون بحرف الى هل هو موضوع للرؤية ام لا

وقد اختلف الناس فيه فزعم بعض اصحابنا انه للرؤية وانكر ذلك بعض المحققين منا وجمهور المعتزلة وقالوا لفظ النظر موضوع اما لكون الحدقة مقابلة للمرئى كما يقال جبلان متناظران اى متقابلان واما لتقليب الحدقة السليمة نحو المرئى طلبا للرؤية ـ

واحتج من قال بان لفظ النظر المقرون بالى للرؤيه بالقرآن والشعر اما القرآن فآيتان ـ

الاولى قوله تعالى (رب ارنى انظر اليك) والاستدلال به من وجهين ـ

الاول انه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى لكان معنى الآية

ارنى حتى اقلب حدقتى الى جهتك وهذا يقتضى ان يكون موسى عليه السلام قد اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل ـ

والثانى ـ انه رتب النظر على الاراءة والمرتب على الاراءة هو الرؤية لا تقليب الحدقة فيدل هذا على ان النظر هو الرؤية ـ

الآية الثانية قوله تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) والذى يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب الحدقة ـ

واما الشعر فقول النابغة ـ

وما رأيتك الا نظرة عرضت　　　يوم الامارة والمأمور معذور

استثنى النظر عن الرؤية فوجب ان يكون النظر من جنس الرؤية وقال آخر ـ

نظرت الى من حسن الله وجهه　　　فيا نظرة كادت على وامق تقضى

ومعلوم ان الذى يقضى على الوامق هو رؤية المعشوق لا تقليب الحدقة نحوه ـ

واما الذين انكروا كون النظر المقرون بالى مفيدا للرؤية فقد احتجوا بخمسة وعشرين وجها ـ

الحجة الاولى ـ قوله تعالى (وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون) وجه الاستدلال من وجهين ـ الاول انه اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر غير الابصار ـ الثانى انه تعالى حكم بانه يرى نظرهم اليه ولا شك ان الرؤية لا ترى فلما كان النظر مرئيا والرؤية غير مرئية وجب ان لا يكون النظر هو الرؤية ـ

فان قيل انه تعالى اثبت النظر للاصنام بقوله تعالى (وتراهم ينظرون اليك) ولا شك انه لم يحصل للاصنام تقليب الحدقة الى جهة المرئى فوجب ان لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة ـ

قلنا ـ النظر ههنا مفسر بالتقابل يقال جبلان متناظران اى متقابلان وهذا المعنى كان حاصلا للاصنام ـ

الحجة الثانية ـ قوله تعالى فى صفة الكفار (ولا ينظر اليهم) نفى كونه تعالى ناظرا اليهم ولا شك انه كان يراهم فيلزم ان يكون النظر غير الرؤية ـ

فان قيل لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة لكان معنى الآية انه تعالى لا يقلب حدقته اليهم ومعلوم ان ذلك باطل ـ

قلنا ـ لو جعلنا النظر حقيقة في تقليب الحدقة امكن حمل قوله تعالى ولا ينظر اليهم على ترك الرحمة اما لو جعلناه حقيقة في الرؤية لا يمكن حمله على ترك الرحمة فكان الاول اولى والذي يدل على ما قلناه وذلك لان تقليب الحدقة الى جانب الشيء لا يختاره الانسان الا اذا احبه ومتى احبه فانه يرحمه ظاهرا فحصل بين تقليب الحدقة الى جهة الشيء وبين ايصال الرحمة اليه هذه الملازمة ـ وايضا تقليب الحدقة الى جهة الشيء وايصال الرحمة اليه فعلان اختياريان فحصل بينهما هذه المشابهة والملازمة وكل واحد منهما سبب مستقل لحسن المجاز اما لو جعلنا النظر عبارة عن الرؤية لم يحصل بينه وبين الرحمة لا الملازمة ولا المشاكلة اما الملازمة فلانه ليس كل ما يراه الانسان احبه بل الذي يختاره الانسان فانه يحبه لكن اختيار الرؤية ليس الا تقليب الحدقة نحوه فثبت ان حمل النظر على تقليب الحدقة اولى ـ

الحجة الثالثة ـ لو كان النظر عبارة عن الرؤية لوجب ان يقال رأيت اليه كما يقال نظرت اليه واجمع المفسرون على ان قوله تعالى (ألم تر الى ربك) مجاز ولما جاز ان يقال نظرته كما يقال رأيته ولما لم يصح ذلك علمنا ان النظر غير الرؤية ـ

الحجة الرابعة ـ يقال نظرت الى الهلال فلم اره اثبت النظر مع عدم الرؤية ـ

الحجة الخامسة ـ يقال اما ترى كيف ينظر فلان الى الهلال وكيف ينظر فلان الى فلان وهذا يدل على ان النظر مرئي ولا شك ان الرؤية غير مرئية فوجب ان يكون النظر مغايرا للرؤية ـ

الحجة السادسة ـ يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رأيته ولا شك ان غاية الشيء غير ذلك الشيء ـ

الحجة السابعة ـ قول الشاعر ـ

نظرت اليها من وراء حصاص فابصرت وجها ذا عيا لمعاصي

رتب الابصار على النظر بفاء التعقيب وهذا يدل على ان الابصار غير النظر ـ

الحجة الثامنه ـ يقال انظرالى ريد حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة عن الرؤية والابصار لنزل هذا الكلام منزلة قوله ابصر زيدا حتى تبصره ـ

الحجة التاسعة ـ ان قوله نظرت الى ريد يفيد ان نظره انتهى اليه لان حرف الى لانتهاء الغاية فجرى ذلك مجرى قوله اشرت اليه واومأت اليه وذلك يفيد الحركة الى الشئ على وجه ينتهى اليه وهذا انما يصح لو كان النظر عبارة عن تحريك الحدقة الى مقابلة المرئى ـ

الحجة العاشرة ـ انهم يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الى نظر راض ونظر غضبان ونظر متحير ـ قال النابغة ـ

نظرت اليك لحاجة لم تقضها نظر المريض الى وجوه العود

وقال آخر (نظر التيوس الى شفار الجازر)

ومعلوم ان رؤية هؤلاء واحدة لانهم يرون الشئ على ما هو عليه ومن الممتنع وقوع التفاوت فى نفس الرؤية بل المراد من قوله نظر الى نظر غضبان وصف عينه بما تكون عليه عين الغضبان من الانحراف والازورار ولا يعارض هذا بقولهم فلان يرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل لان فى هذا الكلام ما ادخلوا التقسيم على الرؤية بل اضافوا الرؤية تارة الى عين الرضا وتارة الى عين الغضب ـ

الحجة الحادية عشر ـ انهم يصفون النظر بما لايمكن ان توصف به الرؤية وذلك يوجب التباين بينهما فانه يوصف النظر بكونه شزرا ـ قال الشاعر (ولا حير بالغضاء والنظر الشزر) ومعلوم ان الشزر كيفية فى موضع العين وتحريكها ومنها انهم يصفون النظر بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة ـ

يتعارضون اذا التقوا فى موطن نظرا يزيل مواطئ الاقدام (١)

قال ابن قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته والمراد من تلك الشدة الاعتماد على الحدقة فى تقليبها وتحريكها ـ

الحجة الثانية عشر ـ ان الذى يقدر عليه الانسان فى باب الرؤية انما هو تقليب

---

(١) كذا فى ر ـ يتعارضون ـ وفى مص بلا نقط ـ والصواب ـ يتقارضون ـ

الحدقة الى جهة المرئى فاما حصول الرؤية فليس ذلك فى قدرة الانسان ـ
اذا ثبت هذا فنقول ـ لوحملنا لفظ النظر على تقليب الحدقة كان قولنا فى الامر والنهى انظر ولاتنظر محمولا على الحقيقة اما لوحملنا النظر على الرؤية لوجب حمل قولنا انظر ولاتنظر على مقدمات الرؤية لاعلى نفس الرؤية فيصير هذا اللفظ مجازا ومعلوم ان حمل الكلام على معنى يبقى اللفظ معه حقيقة اولى من حمله على معنى يبقى اللفظ معه مجازا وهذا يقتضى كون لفظ النظر حقيقة فى تقليب الحدقة لافى الرؤية ـ
الحجة الثالثة عشر ـ ان النظر معناه بالفارسية (نگريستن) والرؤية معناه بالفارسية (ديدن) والفرق بين قولنا (نگرستن) وبين قولنا (ديدن) معلوم فى الفارسية بالبداهة فانهم يقولون (بسيار نگريستم والبته نديدم) وآخرون يقولون (بسيار نگريستم وآخر نديدم) ومعلوم انهم يريدون بقولهم (نگريستم) تحريك الحدقة الى تلك الجهة التى يعتقدون حضور المرئى فيها وذلك يحقق ماقلناه ـ
الحجة الرابعة عشر ـ ما انشد بعضهم ـ

وقفت كانى من وراء زجاجة الى الدار من فرط الصبابة انظر

فعيناى طورا تغرقان من البكا فاعشى وطورا يحسران فابصر

جعل نفسه ناظرا حال كونه مبصرا وغير مبصر وهذا يدل على ان النظر غير الابصار ـ
الحجة الخامسة عشر ـ ما انشده ابوعلى الفارسى فى كتاب الحجة ـ

فيامىّ هل تجزى بكائى بمثله مرارا وانفاسى عليك الزوافر

وانى متى اشرف من الجانب الذى به انت من بين الجوانب ناظر

قال ابوعلى الفارسى يطلب منه الجزاء على كونه ناظرا اليها ولوكان النظر عبارة عن الرؤية لما كان قد طلب الجزاء على منفعته ولذته وحصول غرضه وذلك لايقوله عاقل ـ
الحجة السادسة عشر ـ انشد بعضهم ـ

اذا نظر الواشون صدت واعرضت وان غفلوا قالت السب على العهد

حعل قوله وان عملوا فى مقابلة قوله نظروا وا مما يعمل الانسان عن امر يفعله ويشتغل بتحصيله وما ذلك الاساليب الحدقة ـ

الحجة السابعة عشر ـ انشد بعضهم ـ

ونظرة ذى شجن وامق اذا ما الركائب حاورن ميلا

اثبت النظر بعد مجاورة الركائب ميلا ومعلوم ان الرؤية غير حاصلة فى هذا الوقت فلما اثبت النظر حال عدم الرؤية ثبت ان النظر غير الرؤية ـ

الحجة الثامنة عشر ـ ومن ههنا نذكر الوجوه الدالة على ان النظر المقرون بحرف الى قد يجئ بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فنقول قوله تعالى (الى ربها ناظرة) معناه انها تنظر الى الرب لا الى غيره وذلك لان تقديم المفعول يفيد الحصر كما فى قوله تعالى (الا الى الله تصير الامور) (وعليه توكلت واليه انيب) و(ان الى ربك المنتهى) و(انّ الى ربك الرجعى) و(الى ربك يومئذ المساق) اذا ثبت هذا فنقول مقتضى الآية انهم لاينظرون الى غير الله تعالى ولاشك انهم يرون غير الله تعالى وذلك لانهم يرون الجنة والنار ومرافق القيامة وذلك لان المؤمنين نظرة فى ذلك اليوم لانهم هم الآمنون الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون فلما دلت الآية على انهم لاينظرون الى غير الله تعالى ودل العقل على انهم يرون غير الله علمنا ان النظر غير الرؤية اما اذا حملنا هذا اللفظ على الانتظار صح هذا الحصر وذلك لانهم لاينتظرون الارحمة الله ولا يتوقعونها الا منه ـ

الحجة التاسعة عشر ـ حكى عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته ـ وعن ابن عباس رضى الله عنه انه قال تقول العرب انما انظر الى الله تعالى ثم الى فلان وهذا الاستعمال ايضا حاصل فى الفارسية فانهم يقولون فيمن نطمع فى امر يتوقعه (فلانرا چشم برفلان كاراست ونظرا و برفلان كاراست و فلان كارى رامى نگرد) فثبت ان هذا الاستعمال متعارف مشهور فى العربية وفى الفارسية حتى ان الاعجمى قد يذكر هذا اللفظ فيقول عيني ساخصة اليك ونظرى الى الله تعالى ثم اليك ـ

الحجة

الحجة العشرون ـ قول الشاعر ـ

وجوه ناظرات يوم بدر   الى الرحمن تنتظر الخلاصا

اثبت النظر المقرون بحرف الى لابمعنى الرؤية بل بمعنى الانتظار ـ

لايقال ـ ان بعض الرواة روى هذا البيت على وجه آخر ـ وجوه ناظرات يوم بكر ـ وزعم ان مراد الشاعر يوم اليمامة وسمى يوم بكر لان القتال وقع بين عسكر ابى بكر رضى الله عنه وبين مسيلمة الكذاب والمراد من الرحمن فى البيت مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة وكانوا ينظرون الى وجهه ويطمعون فيه ان يخلصهم عن ذلك البلاء ـ

لانا نقول لا منافاة بين الروايتين فنقلها ـ

الحجة الحادية والعشرون ـ قول الكميت ـ

وشعث ينظرون الى بلال   كما نظر الظماء الى الغمام

ومعلوم ان الظماء ينتظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى الانتظار الا انه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام ـ

الحجة الثانية والعشرون ـ قال آخر ـ

واذا نظرت اليك من ملك   والبحر دونك زدتنى نعما

وصف نفسه بكونه ناظرا الى الملك حال ما كان البحر حائلا بينهما وذلك لايحتمل الرؤية فعلمنا ان المراد هو الانتظار ـ

الحجة الثالثة والعشرون ـ قال البعيث ـ

وجوه بها ليل الحجاز على النوى   الى ملك ركن المغارب ناظره

اثبت ان بها ليل الحجاز ينظرون الى ملك المغرب وذلك لايحتمل الرؤية بل يحتمل الانتظار ـ

الحجة الرابعة والعشرون ـ قال بعضهم ـ

ويوم بذى قار رأيت وجوههم   الى الموت من وقع السيوف نواظرا

والمراد الانتظار لان الموت لاخلاف فى انه لايرى ـ

لايقال المراد من الموت الرجل القتال كما فى قوله انى انا الموت لانا نقول لاشك ان تسمية الرجل القاتل بالموت مجاز فلا يصار اليه الابعد الضرورة ـ

الحجة الخامسة والعشرون ـ قول الابيوردى فى صفة عين ممدوحه ـ

هى التى لاتزال الدهر ناظرة الى العلى ولروار وفى كتبه

فقوله ناظرة الى العلى معناه كونها طالبة للعلى ومتوقعة له ـ

فحملة هذه الوجوه الاول دالة على ان النظر المقرون بحرف الى ليس للرؤية وهذه الوجوه الاخيرة دالة على انه للانتظار ـ

لايقال ـ قد اشتهر من علماء اللغة انهم قالوا النظر اذا لم يكن مقرونا بحرف الى افاد الانتظار يقال نظرته اى انتظرته اما اذا كان مقرونا بحرف الى فانه ليس للانتظار ـ لانا نقول لما حصل التعارض بين دلائلنا ودلائلكم فلابد من التوفيق وطريقه ان قولهم نظرته بمعنى انتظرته انما يقال فى انتظار مجئ الانسان بنفسه اما اذا كان منتظر الرفد والمعونة فقد يقال فيه نظرت اليه ومنه قولهم انما نظرى الى الله ثم اليك فهذا مجموع البحث فى هذه المسئلة اللفظية ـ

واعلم ان الاقرب ان يقال الاصل فى قول القائل نظرت اليك تقليب الحدقة نحوه ثم قد يستعمل فى الرؤية من حيث ان تقليب الحدقة سبب الرؤية ويستعمل ايضا فى الانتظار من حيث ان تقليب الحدقة سبب الانتظار فان من انتظر شيئا فانه يقلب الحدقة نحو الجهة التى ينتظر المقصود منها فهذا ما عندى فى هذا البحث اللفظى ـ

الفصل الخامس

فى اقامة الدلالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى

يوم القيامة ويدل عليه وجوه

الحجة الاولى ـ قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) فنقول النظر ان كان هو الرؤيه فالمطلوب حاصل وان كان عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئى فنقول هذا فى حق الله تعالى محال فوجب حمل لفظة النظر على الرؤية اطلاقا

للفظ السبب على المسبب فان النظر سبب للرؤية ولان المقصود من تقليب الحدقة انما هو الرؤية ـ

فان قيل ـ لانسلم انه حصل فى هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى وقوله (الى ربها ناظرة) فلا نسلم ان الى ههنا من حروف الجر بل هو عندنا اسم وبيانه من وجهين الاول انه واحد الآلاء على ما ذكره الازهرى فى كتاب التهذيب قال الشاعر وهو الاعشى ـ

ابيض لايرهب الهزال ولا يقطع رحما ولايخون الى

اى لايخون نعمه ـ اذا ثبت هذا فنقول انا توافقنا على ان لفظ ناظرة اذا كان عاريا عن حرف الى افاد معنى الانتظار كقوله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) اذا عرفت هذا فنقول لم لايجوز ان يكون تقدير الآية وجوه يومئذ ناضرة (١) الى نعمة ربها منتظرة ـ

الثانى ـ ان لفظ الى جاء بمعنى عند قال الشاعر أوس ـ

فهل لكم فيما الى فانى طبيب بما اعيى النطاسى حذيما

اى فهل لكم فيما عندى اذا ثبت هذا فلم لايجوز ان يكون تقرير الآية (وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ثم قال بعد ذلك ناظرة اى منتظرة وهو خبر عن الوجوه والتقدير وجوه يومئذ ناضرة عند ربها منتظرة نعمة ربها سلمنا انه حصل فى هذه الآية لفظ النظر مقرونا بحرف الى لكن لا نسلم انه للرؤية قوله لفظ النظر بتقليب الحدقة ولايمكن حمله ههنا على هذا المعنى فوجب حمله على لازمه وهو الرؤية ـ

قلنا ـ حصل ههنا وجهان آخران من المجاز الاول اضمار المضاف والتقدير الى ثواب ربها ناظرة والثانى ان تقليب الحدقة الى جهة كما يلزمه الرؤية فكذلك يلزمه نوع الطمع وهو الانتظار فلم كان حمل اللفظ على المجاز الذى ذكرتم اولى من حمله على احد هذين المجازين ـ

والجواب ـ اما حمل لفظ الى على واحد الآلاء او على معنى عند فانه يقتضى حمل قوله ناظرة على الانتظار وذلك غير جائز لان الانتظار يلزمه الغم كما قيل الانتظار

---

(١) لم يذكر ناقل الآية والتفسير يقتضيه ـ

الموت الاحمر والبشارة مما يوجب اعم عير لا تقه ناءلحة قوله المراد من الآية الى ثواب ربها ناطرة ــ قلنا هذا مدفوع من وجهين ــ

الاول ان ماذهبتم اليه يوجب الاضمار في الآية وما ذهبنا اليه يوجب المجاز وخير من الاضمار على ما بيناه في اصول الفقه ــ

والثاني ــ ان النظر الى الثواب لايفيد الفرح فلابد من اضمار زيادة اخرى وهو كون ذلك الثواب واصلااليه وتكثير الاضمارات خلاف الاصل قوله نحمله على الانتظار قلنا بينا انه غير جائز ــ

الحجة الثانية ــ قوله تعالى(للذين احسنوا الحسنى وزيادة)والاستدلال به من وجهين الاول ان الالف واللام في الحسنى اما ان تكون للاستغراق اوللمعهود ولا يجوز حمله على الاستغراق والالدخلت الزيادة فيه وذلك يمنع من عطف الزيادة عليها فوجب حمله على المعهود ولامعهود بين المسلمين الا الجنة وما فيها من الثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم واذا كان كذلك وجب ان تكون الزيادة (١) شيئا مغائرا للثواب المشتمل على المنفعة وعلى التعظيم وكل من اثبت شيئا زائدا على المنفعة وعلى التعظيم الموعود به في يوم القيامة قال انه هو الرؤية فوجب ان يكون المراد من هذه الزيادةالرؤية ــ

الثاني ــ ان النقل المستفيض صح عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم انه قال الزيادة هي النظر الى الله تعالى ــ

الحجة الثالثة ــ قوله تعالى(كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ذكر كون الكفار محجوبين عن الرب سبحانه وتعالى في معرض التحقير لشأنهم فهذا يقتضي ان يكون المؤمن المعظم مبرأ منه ــ

الفصل السادس

في حكاية شبه المعتزلة في انكار الرؤية والجواب عنها

اعلم انهم تمسكوا بوجوه عقلية وبوجوه نقلية اما الشبه النقلية فاربع ــ

(١) مص ــ لمنفعة ــ

الشبهه الاولى ـ التمسك بقوله تعالى (لا تدركه الابصار) اعلم انهم تارة يتمسكون بهذه الآية فى بيان انه تعالى لايراه احدو اخرى فى بيان انه يمتنع ان يراه احد ـ اما الوجه الاول ـ فتقريره ان نقول الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية و الابصار بدليل انه لا يصح اثبات احدهما مع نفى الآخر فلايصح ان يقال رأيته وما ادركته بعيني وان يقال ادركته بعيني وما رأيته وهذا يدل على ان ادراك البصر والرؤية شيء واحد ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ بانه تعالى نفى ان يدركه احد من الابصار وهذا يتناول جميع الابصار فى جميع الاوقات وذلك يقتضى انلايراه احد فى شيء من الاوقات ـ واما الوجه الثانى ـ فهو انه تعالى يمدح نفسه بانه لايدركه شيء من الابصار وكل ماكان عدمه مدحا كان وجوده نقصا والنقص على الله تعالى محال فوجب ان تكون الرؤية ممتنعة على الله تعالى ـ

الشبهة الثانية ـ تمسكوا بقوله تعالى لموسى عليه السلام (لن ترانى) وهذه الكلمة للتأبيد بدليل قوله تعالى (قل لن تتبعونا) فثبت ان موسى عليه السلام لايراه قط واذا ثبت هذا فى حق موسى ثبت فى حق غيره لانعقاد الاجماع على انه لاقائل بالفرق ـ

الشبهه الثالثة ـ تمسكوا بقوله تعالى (وما كان لبشر ان يكلمه الله الاوحيا اومن وراء حجاب) دلت هذه الآيه على ان كل من يكلم الله تعالى فانه لايراه واذا ثبت عدم الرؤية فى وقت الكلام ثبت عدم الرؤيه فى غير وقت الكلام ضرورة انه لاقائل بالفرق ـ

الشبهة الرابعة ـ انه تعالى ماذكر الرؤيه فى القرآن الاوقد استعظمها ـ وذلك فى ثلاث آيات ـ

اولها قوله تعالى (واذقلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) و ثانيها قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم

الصاعقة بظلمهم) وثالثها قوله تعالى (وقال الدين لايرحون لقاء ناولا ا برل علينا الملا ئكة اوىرى ربنا لقد لستكبروا ى انفسهم) الآية وهدا الاستعظام يدل على ان رؤية الله تعالى ممتنعة ـ

واما الشبه العقلية ـ فهى ايصا اربع ـ

الشبهة الاولى وهى شبهة الموانع وقبل تقريرها لابد من مقدمة وهى ان الاشياء التى يحب حصول الابصار ى الشاهد عند حصولها ثمانية ـ

احدها سلامة الحاسة ـ وثانيها كون الشئ بحيث ان يكون حائز الرؤية وثالثها ان لايكون ى عاية البعد ـ والرابع ان لايكون ى عاية القرب ـ والخامس ان يكون مقابلا للرائى اوى حكم المقابل ـ والسادس ان لايكون ى عاية اللطافة ـ والسابع ان لايكون بين الرائى والمرئى حجاب ـ والثامن ان لايكون ى عاية الصغر ـ قالوا عند حصول هذه الامور الثمانية يحب حصول الابصار اد لولم يحب لحاران يحصل بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة واصوات هائلة ونحن لانراها ولا نسمعها وذلك يقتضى دخول الانسان ى الجهالات ـ

اذا عرفت هذه المقدمة فلنرجع الى تقرير الشبهة ـ فنقول اما الشرائط الستة الاخيرة فلايمكن اعتبارها الاى رؤية الاجسام والله تعالى ليس بحسم فلايمكن اعتبار هذه الشرائط ى رؤيته فعلى هذا لوصحت رؤيته لوحب ان لايصير ى حصول رؤيته الامر ان سلامة الحاسة وكونه بحيث يصح ان يرى وهذ ان الامر ان حاصلان الآن فثبت انه لوصحت رؤيته لوحب ان نراه الآن ولما لم يكن الامر كذلك وجب ان يقال انما لانراه الآن لانه لاتصح رؤيته ـ

الشبهة الثانية ـ شبهة المقابلة ان كل ما كان مرئيا وحب ان يكون مقابلا للرائى اوى حكم المقابل له وذلك لايصح الا ى (١) الشئ الذى يكون حاصلا ى الحيز والمكان والله تعالى ليس ى المكان والحيز فامتنع كونه مقابلا للرائى اوى حكم المقابل له فامتنع كونه مرئيا ـ وانما قلنا ان المرئى يجب ان يكون مقابلا اوى حكم المقابل احترازا عن صور ثلث ـ

(١) مص ـ ى حكم وهو الشئ ـ

احدها

احدها ـ انا نرى الاعراض مقابلة للجسم الا انها حالة فى الاجسام المقابلة للرائى فكانت فى حكم المقابلة ـ

وثانيها ـ انا نرى وجوهنا فى المرآة ويستحيل ان يكون الوجه مقابلا لنفسه الالان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فبهذا الطريق يكون الوجه جاريا مجرى المقابل لنفسه ـ

وثالثها ـ الشئ الذى يوضع فى الرطوبة فانه وان لم يكن فى مقابلة العين الاان شعاع العين ينعطف عليه ويصير مرئيا فهو ايضا فى حكم المقابل ـ

اذا عرفت هذا فنقول ـ ان ابا الحسين البصرى ادعى العلم الضرورى بان ما لايكون مقابلا ولا فى حكم المقابل يمتنع ان يرى ـ

الشبهة الثالثة ـ شبهة الانطباع وهى ان كل ما يصير مرئيا لابدوان تنطبع صورته ومثاله فى العين والله تعالى لاصورة له ولامثال فوجب ان تمتنع رؤيته ـ

الشبهة الرابعة ـ ان كل ما كان مرئيا فلابد له من لون وشكل ودليله الاستقراء والله تعالى منزه عن ذلك فوجب ان لايرى فهذا مجموع شبههم فى نفى الرؤية ـ

والجواب عن الشبهة الاولى وهى تمسكهم بقوله تعالى (لا تدركه الابصار) من وجوه ـ

الاول لانسلم ان الادراك عبارة عن الرؤية بل هو عبارة عن الوصول يقال ادرك الغلام اذا صار بالغا وادركت الثمرة اذا وصلت الى حد النضج وقال تعالى (قال اصحاب موسى انا لمدركون) اى للحقون اذا عرفت هذا فنقول ان من رأى شيئا ورأى اطرافه ونهاياته قيل انه ادركه على تقدير ان يكون قداحاط به من جملة جوانبه وهذا المعنى انما يتحقق فى الشئ الذى له اطراف ونهايات والبارى تعالى منزه عن ذلك فلم تكن رؤيته ادراكا البتة فلم يلزم من نفى الادراك نفى الرؤية فالحاصل ان الادراك رؤية مكتنفية (١) ولا يلزم من نفى الرؤية المكتنفية نفى اصل الرؤية كما انا نعرف الله ولا نحيط به فكذلك نراه ولا ندركه ـ

الوجه الثانى فى الجواب هب ان ادراك العين عبارة عن الرؤية الا ان قوله تعالى

---

(١) كذا ـ ولعله مكتنفة فى الموضعين

(لاتدركه الابصار) نقيض قولنا تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار تقتضى ان تدركه كل احد لان الالف واللام اذا دخلا على اسم الجمع يفيد الاستغراق ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية فكان قوله لاتدركه الابصار معناه انه لايدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبه فانه لايراه جميع المبصرين فان الكافرين لايرونه بل يراه بعض الابصار ـ

الوجه الثالث فى الجواب ـ انا نقول بموجب الآية انه لا تدركه الابصار فلم قلتم بانه لايدركه المبصرون فان قالوا المراد من الابصار فى الآية المبصرون والا خرجت الآية عن ان تكون مفيدة فنقول اذا حملنا الابصار على المبصرين وجب ان يكون معنى قوله تعالى (وهو يدرك الابصار) انه يدرك جميع المبصرين ولا نزاع فى انه تعالى مبصر فيلزم بحكم هذه الآية ان يبصر نفسه وانتم لا تقولون به ـ

الوجه الرابع فى الجواب ـ هب ان ظاهره يدل على نفى الرؤية عن جميع المبصرين الا انه عام وقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) خاص والخاص مقدم على العام ـ

واما الوجه الثانى فى تمسكهم بالآية ـ فنقول ذلك انما يلزم لو حملنا الادراك على الاحاطة قلنا هب ان الادراك محال على الله تعالى فلم قلتم بان الرؤية ممتنعة وايضا نقول هذا الاستدلال معارض بان رؤية الله تعالى لو كانت ممتنعة لماحصل المدح بانه لايرى الاترى ان المعدومات تمتنع رؤيتها وليس لها مدح بل المدح انما يحصل لو كانت رؤيته جائزة ثم انه سبحانه وتعالى يقدر على منع الابصار عن ذلك ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ هذه الآية تدل على ان رؤية الله تعالى جائزة من هذا الوجه واذا ثبت الجواز وجب القول بالوقوع فى القيامة ضرورة انه لاقائل بالفرق وايضا فقولهم ان كل ما كان عدمه مدحا كان وجوده ممتنعا منقوض بانه تعالى يمدح بنفى الظلم والعبث عن نفسه حيث قال (وما ربك بظلام للعبيد) وما خلقنا السموات والارض ومابينهما باطلا) مع ان مذهب المعتزلة انه تعالى قادر على فعل الظلم والعبث ـ

اما

اما الجواب عن الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى (لن تراني) فنقول كلمة لن لا تدل على التأبيد بدليل قوله تعالى (ولن يتمنوه ابدا) مع انهم يتمنونه في الآخرة —

والجواب عن الشبهة الثالثة — وهي التمسك بقوله تعالى (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) فنقول الوحي هو ان يسمع ذلك الكلام بسرعة وليس فيه ان يكون محجوبا عن رؤية الله تعالى ام لا —

واما الجواب عن الشبهة الرابعة ان نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعظام لاجل انهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت والعناد والدليل عليه انه تعالى استعظم ايضا طلبهم لانزال الملائكة ولانزاع في جواز ذلك الا انهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم الله ذلك وكذا في سؤال الرؤية —

واما الشبه العقلية — فنقول اما الشبهة الاولى وهي شبهة الموانع فالجواب عنها على مقامين —

المقام الاول — لانسلم ان عند حصول الشرائط الثمانية يجب حصول الابصار ويدل على انه غير واجب عقلا وجهان —

الحجة الاولى — انا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا فان رأينا جميع اجزائه وجب ان لانراه صغيرا بل كبيرا وان لم نر شيئا من اجزائه وجب ان لانراه البتة وان رأينا بعض اجزائه دون البعض مع ان جميع الاجزاء بالنسبة الى القرب والبعد واللطافة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساوية لزم ان لايكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجبا —

لايقال انا اذا ابصرنا شيئا اتصل بطرفيه من العين خطان شعاعيان كساقي المثلث وصار عرض المرئي كالخط الثالث فحصل هناك مثلث ثم يخرج من نقطة الناظر خط آخر الى وسط المرئي قائم عليه ينقسم ذلك المثلث الاول الى مثلثين وكل واحد منهما مثلث قائم الزاوية وهذا يصلح ان يكون وترا لكل واحد من الزاويتين الحادتين الواقعتين على طرفي المثلث الاول الكبير والخطان الطرفيان

كل واحد منهما وتر الزاويتين القائمتين ولاشك ان وتر القائمة اعظم من وتر الحادة فالخطان الطرفيان كل واحد منهما اطول من الخط الوسطى واذا كان كذلك لم تكن اجزاء المرئى بالنسبة الى الرائى متساوية فى القرب والبعد لانا نقول لنفرض ان هذا التفاوت واقع بمقدار شبر فلو كان المانع من الرؤية هذا القدر من التفاوت فى البعد لكنا اذا جعلنا المرئى ابعد مما كان قبل ذلك بمقدار شبر وجب ان لانراه البتة لكنا نراه فعلمنا انه ليس السبب فى عدم رؤية بعض الاجزاء ذلك القدر من التفاوت فى البعد ـ

الحجة الثانية ـ اذا نظرنا الى مجموع كف من التراب رأيناه وذلك الكف من التراب عبارة عن مجموع تلك الذوات وتلك الاجزاء الصغيرة فاما ان يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات مشروطا بادراك الآخر فيلزم الدور واما ان لايكون ادراك شئ منها مشروطا بادراك الآخر فحينئذ يكون ادراك كل واحد من تلك الذوات حالتى الانفراد والاجتماع على السوية (١) مع انا نراها حال الاجتماع ولانراها حال الانفراد وحينئذ لايكون الادراك واجب الحصول عند حصول تلك الشرائط واما ان يكون ادراك البعض مشروطا بادراك الباقى ولا ينعكس فهذا محال ومع انه محال فالمقصود حاصل ـ اما انه محال فلان الاجزاء متساوية فيكون هذا مفتقرا الى ذلك مع ان ذلك غنى عن هذا (٢) ترجيح من غير مرجح وهو محال واما ان المقصود حاصل فلان ا راك احد تلك الاجزاء اذا كان غنيا عن ادراك الآخر كان حاله عند الاجتماع وعند الانفراد فى صحة الادراك على السوية وحينئذ يعود المحذور فهذان برهانان قويان فى بيان ان عند حصول هذه الشرائط الادراك غير واجب الحصول وقولهم لولم يجب الادراك لجاز ان يكون بحضرتنا (٣) جبلات وبوقات ونحن لانراها ولا نسمعها ـ

---

(١) من هنا ـ الى فهذا هو الجواب ـ ساقط من ر ـ واضفناها عن ص

(٢) كذا ولعله سقط وهو ترجيح من غير مرجح (٣) كذا ـ والمتقدم فى كلامهم جبال ـ

قلنا

قلنا هذا معارض بحملة العاديات سلمنا ان عند حصول هذه الشرائط فى الشاهد يكون الادراك واجب الحصول فلم قلتم ان فى حق الله تعالى يجب ان يكون كذلك وتحقيقه هو ان ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة لماهية لهذه الحوادث والمختلفان فى الماهية لايجب استواؤهما فى اللوازم فلم يلزم من كون الادراك واجبا فى الشاهد عند حصول هذه الشرائط كونه واجبا فى الغائب عند حصولها ومما يدل عليه ان الادراك فى الشاهد مشروط بشرائط ثمانية وفى الغائب نقطع بانه لايمكن اعتباره فكذلك لا يمتنع ان يكون الادراك فى الشاهد واجب الحصول وفى الغائب لايكون واجبا وهذا سؤال متين لم يتنبه له احد من المعتزلة ولا نبه احد من اصحابنا عليه ـ

واما الشبهة الثانية ـ فالجواب عنها من وجهين الاول انا بينا فى المقدمة ان ذكر الدلائل لابد ان يكون مسبوقا بتعيين محل النزاع فنقول محل النزاع ان الموجود المنزه عن المكان والجهة هل تجوز رؤيته ام لا ـ فان ادعيتم ان العلم بامتناع رؤيته ضرورى فذلك باطل على مابيناه فى المقدمة وان ادعيتم ان هذا العلم استدلالى فلا بد فيه من الدليل ـ قولكم فان كل مرئى فلا بد وان يكون مقابلا يقرب من اعادة الدعوى لان المقابل هو الذى يكون مختصا بجهة قدام الرأى فكانكم قلتم الدليل على ان ما لايكون فى الجهة لايكون مرئيا هو ان كل ما كان مرئيا فى الجهة والمنطقيون يسمون هذه القضية الثانية عكس نقيض القضية الاولى وفى الحقيقة لافرق بين القضيتين فى الظهور والخفاء فلم يجز جعل احدهما حجة فى صحة الاخرى بل يقرب هذا من ان يكون اعادة المطلوب بعبارة اخرى ـ

والوجه الثانى فى الجواب ـ ثبت ان المقابلة شرط للرؤية فى الشاهد فلم قلتم انه فى الغائب كذلك وتقريره ما ذكرناه فى الجواب عن الشبهة الاولى ـ وتمام الكشف والتحقيق انا ذكرنا فى المقدمات ان المراد من الرؤية ان يحصل لنا انكشاف بالنسبة الى ذاته المخصوصة وهو يجرى مجرى الانكشاف الحاصل عند ابصار الالوان والاضواء واذا كان الامر كذلك فهذا الانكشاف يجب ان يكون على

و فق المكشوف فان كان المكشوف مخصوصا بالجهة و الحيز وجب ان يكون الانكشاف كذلك وان كان المكشوف مبرها عن الجهة وجب ان يكون انكشافه مبرها عن الحيز والجهة ـ

واما الشبهة الثالثة ـ فجوابها ايضا على هذا القانون والرؤية عبارة عن هذا الانكشاف التام فان كان الشيء له صورة كان انكشافه بانكشاف صورته ولونه وان كان مبرها عن الصورة واللون كان انكشافه كذلك ايضا لان شرط الانكشاف ان يحصل على وفق ماهية المكشوف فهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة الرابعة ـ
واعلم ـ ان من تأمل في هذه الكلمات على سبيل الانصاف علم قطعا انه ليس للمعتزلة في نفي الرؤية شبهة مخيلة البتة وبالله التوفيق ـ

المسئلة العشرون

في بيان ان كنه حقيقة الله تعالى هل هو معلوم للبشر ام لا

والكلام فيه مرتب على فصلين ـ

الفصل الاول

في ان العلم بالكنه هل هو الآن حاصل ام لا

قال الكثيرون من المتكلمين هذا العلم حاصل وقال جمهور المحققين بانه غير حاصل وهو المختار ويدل عليه وجوه ـ

الحجة الاولى ـ ان المعلوم منه ليس الا الوجود والصفات السلبية والصفات الاضافية وانعلم بهذه الامور مغاير للعلم بالذات المخصوصة والحقيقة المخصوصة فوجب ان لا يكون العلم بالحقيقة المخصوصة حاصلا انما قلنا ان المعلوم ليس الا الوجود والسلوب والاضافيات وذلك لانا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود علمنا انه موجود وما وراء ذلك فهو من باب الصفات مثل ان نقول انه واجب الوجود معناه انه الموجود الذي لا يقبل العدم ونقول انه قديم ومعناه انه كان موجودا من الازل الى الآن ونقول انه ابدي ومعناه انه موجود من الآن لا الى آخر ونهاية ونقول انه ليس بجسم ولا بجوهر ولا في مكان وليس له

صد

صد ولا بد كل ذلك سلوب ونقول انه قادر اى انه يصح منه الفعل والترك ونقول انه عالم اى انه يصح منه ايقاع الفعل على وجه الاحكام ونقول انه مريد اى انه يصح منه ايقاع الفعل على سبيل التخصيص وكل ذلك اضافات فثبت انه ليس المعلوم للخالق منه الا الوجود والسلوب والاضافات واما قلنا ان العلم بهذه الامور لا يقتضى العلم بالحقيقة المخصوصة لانا اذا رجعنا الى انفسنا لم نجد عقلنا جازما بانه متى كانت الصفات هى هذه وجب ان تكون الذات هى الحقيقة المخصوصة الفلانية على التعيين بل نجد عقلنا جازما بانه لابد وان تكون تلك الحقيقة فى نفسها حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق (١) واما ان يعرف العقل تعين تلك الحقيقة فهذا غير حاصل وهذا كما انا لما شاهدنا الاثر المخصوص عن المغناطيس قلنا ان له حقيقة مخصوصة مميزة عن سائر الحقائق فاما ان نعلم تلك الحقيقة بعينها فهذا غير حاصل فكذا ههنا لما علمنا اختصاص ذاته بهذه الصفات على اصل الوجوب واللزوم علمنا ان له حقيقة متميزة عن سائر الحقائق واما ان نعلم من هذه الصفات تلك الحقيقة المخصوصة بعينها فهذا غير حاصل والعلم به ضرورى فعلمنا ان العلم بحقيقته المخصوصة غير حاصل –

الحجة الثانية – من البين ان التصديق فرع التصور فما لا نتصور حقيقته لا يمكننا ان نعلم انها حاصلة ام غير حاصلة ونحن لا يمكننا ان نتصور حقيقته الا اذا ادركناها من انفسنا ادراكا ضروريا كالعلم بالالم واللذة والفرح والغم والغضب وادركناها باحدى الحواس الخمس كالعلم بالالوان فانه حصل من الابصار والعلم بالاصوات فانه حصل بالسماع وكذا القول فى بقية المحسوسات واما الماهية التى ما ادركناها بواحد من هذين الطريقين فعلمنا انها غير متصورة (٢) –

اذا عرفت – هذا فنقول حقيقة الله وكنه ماهيته غير مدركة باحد هذين الطريقين فوجب ان لا تكون متصورة عند العقول –

الحجة الثالثة – ان كل ما نعلمه منه سبحانه وتعالى فان مجرد تصوره غير مانع من

---

(١) من هنا – الى الحجة الثانية – مأخوذ من مص فقط (٢) ر – تعذر علينا ان نتصوره

وقوع الشركة فيه ولذلك فانا بعد معرفة هذه الصفات نفتقر الى اقامة الدلائل على انه سبحانه وتعالى واحد واما ذاته المخصوصة فانها من حيث انها هي مانعة من الشركة واذا كان كذلك وجب القطع بانه من حيث انه هو غير معلوم للبشر وهذا قياس جلى من الشكل الثانى –

واحتج القائلون بان تلك الحقيقة معلومة بوجهين –

الحجة الاولى – ان التصديق مسبوق بالتصور فلو لم تكن تلك الحقيقة معلومة لامتنع الحكم عليها بانها غير معلومة –

الحجة الثانية – انا نحكم على تلك الذات المخصوصة بانها موصوفة بالوجود والقدم والدوام والوجوب والوحدة وصفات الجلال والاكرام فلولا ان تلك الحقيقة من حيث هي هي معلومة والا لما امكن الحكم عليها بهذه الصفات –

والجواب – تنتقض هاتان الحجتان بخواص الاغذية والادوية فانها من حيث هي هي مجهولة مع العلم بكونها مستلزمة للآثار المخصوصة فكذا ههنا –

واعلم – ان هذا البحث يتجه (١) اشكالات عظيمة لايليق ذكرها بهذه المواضع –

الفصل الثانى

في بيان ان كنه (٢) حقيقة الله تعالى وان لم يكن الآن معلوما فهل يصح ان يصير معلوما للبشر –

اعلم انا – اذا رأينا الاحتراق حاصلا في الجسم علمنا انه لابد لذلك الاحتراق من محرق فذلك المحرق معلوم لكن علمنا بالتبع والعرض فانا لانعلم في هذا الوقت ان ذلك المحرق ماهو بل نعلم انه شيء ما معين في نفسه مجهول التعين عند العقل ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق وايضا اذا وجدنا في انفسنا اللذة وغما وفرحا فهذه الماهيات معلومة علما لابالتبع والعرض بل بالذات والحقيقة فهذه المرتبة

---

(١) ر – يفتح ابواب (٢) ههنا مش مص – قوله كنه حقيقة الله تعالى اى لايبلغ كنه صفته الواصفون وكنه الشيء غايته وقيل حقيقته فالاولى ان يقال ليس له كنه اي ليس له غاية انتهى –

اقوى واجلى من المرتبة الاولى وايضا اذا ادركنا بالعين لونا وضوء ثم غمضنا العين فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين مع ان العلم بذلك اللون المخصوص حاصل فى الحالتين فتلك التفرقة هى المسماة بالرؤية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الاول من العلم والمعرفة اما النوع الثانى والثالث فهل هو ممكن الحصول قال بعضهم هذا غير ممكن لانه غير متناه والعقل متناه وادراك غير المتناهى بالمتناهى محال ــ

ومن المحققين من توقف فى جوازه وامتناعه وقال لاسبيل للعقل الى معرفة هذه المضايق بل السمع لما دل على ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة دل ذلك على كون هاتين المرتبتين ممكنتين ولاشك انه لاحال للبشر اشرف من هاتين الحالتين فنسأل الله ان يجعلنا بفضله اهلالها والله الموفق والمعين ــ

المسئلة الحادية والعشرون

فى بيان ان صانع العالم سبحانه وتعالى واحد (١)

---

(١) فى هامش مص ــ قوله صانع العالم واحد ــ قد نطق القرآن بالواحد والاحد قال الله تعالى والهكم اله واحد ــ لا اله الاهو وقال تعالى قل هو الله احد فهل بينهما فرق من جهة المعنى قال الامام ابو القاسم القشيرى رحمه الله تعالى اما الفصل بين الواحد والاحد فمن الناس من لم يفرق بينهما ومنهم من فرق وقال الواحد اسم لمفتتح العدد يقال واحد اثنان والاحد اسم لنفى ما يذكر بعده بمعنى الاحدية ويقال الاحد يذكر مع الجحود يقال لم يأتنى احد ومعناه انه لم يأته الواحد ولا الاثنان ولامن فوق ذلك ويقال جاءنى واحد ولايقال جاءنى احد ويقال الاحد انما يذكر فى وصفه تعالى على جهة التخصيص يقال هو الله احد ولا يقال رجل احد ويقال فى صفة غيره وحد وواحد ولايطلق ذلك فى وصفه تعالى لعدم التوقيف وهذا الثالث اشبه بالمعنى مما قبله فان قلت ما الدليل على وجه عدم اثنينيته تعالى قلنا العقل والنقل والاجماع ــ كذا نقله اللخمى الاسكندرانى فى كتابه التحرير والتحبير فى شرح رسالة ابن ابى زيد المالكى ــ

ويدل عليه وجوه ـ الحجة الاولى لو كان فى الوجود شيئان كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ومتباينين بالتعين فيلزم وقوع التركيب فى ذات كل واحد منهما وكل مركب فهو ممكن لذاته فيلزم ان يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته وهو محال ـ وتمام البحث فيه قد تقدم فى مسئلة حدوث الاجسام ـ

الحجة الثانية ـ الاله هو الذى يكون قادرا على المقدورات ولو فرضنا الهين واراد احدهما حركة زيد والآخر سكونه فاما ان يحصل المراد ان وهو محال او لايحصل مراد واحد منهما وذلك ايضا محال لان المانع لكل واحد منهما عن حصول مراده ليس هو مجرد كون الآخر قادرا بل حصول مقدور الآخر فاذا لا يمتنع حصول مراد هذا الا اذا حصل مقدور ذلك ولايمتنع حصول مراد ذلك الا اذا حصل مقدور هذا فلو حصل مراد كل واحد منهما لحصل مقدور كل واحد منهما فحينئذ يرجع هذا القسم الثانى الى القسم الاول وقد بينا انه محال اويحصل مراد احدهما دون الآخر وهذا ايضا محال لوجهين ـ

الاول ـ ان الذى حصل مراده فهو قادر والذى لم يحصل مراده فهو عاجز والعاجز لايصلح للالهية ـ

والثانى ـ لما كانت لقدرة كل واحد منهما صلاحية التأثير فى ايجاد ذلك المقدور فنقول انه يستحيل ان يقال ان احدى هاتين الصلاحيتين اقوى من الأخرى وذلك لان المقدور شئ واحد لايقبل القسمة اصلا واذا كان كذلك فهو اما ان يكون موجودا اومعدوما فاما القسم الثالث وهو ان يقال انه يصير بعضه موجودا وبعضه معدوما فذلك محال واذا كان الامر كذلك لم يكن ايجاد مثل هذا المقدور قابلا للتفاوت واذا لم يقبل التفاوت امتنع كون احدى القدرتين اقوى من الاخرى ـ

اذا ثبت هذا فنقول لما حصل التساوى فى قدرة هذين القادرين فلو حصل مقدور احدهما دون الثانى لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر من

غير مرجح البتة وذلك محال فكان هذا القسم محالا فثبت ان القول بوجود الهين يفضى الى احد هذه الاقسام الثلاثة ولما ثبت ان كل واحد منها محال باطل كان القول بوجود الهين محالا باطلا ـ

فان قيل هذه ـ الاقسام الثلاثة متفرعة على وقوع المخالفة بين الالهين فقول لم لايجوز وجود الالهين بحيث يمتنع وقوع المخالفة بينهما فعليكم ان تدلوا على صحة هذه المخالفة ـ

لايقال الذى يدل على صحة وقوع المخالفة بينهما هو انا لو قدرنا احدهذين الالهين منفردا بالوجود لصح منه ان يريد حركة زيد ولو قدرنا الاله الثانى منفردا بالوجود لصح منه ان يريد سكون زيد واذا ثبت هذا حال الانفراد وجب ايضا حال الاجتماع لان مالكل واحد من الذات والصفات قديم والقديم لايجوز عليه التغير والتبدل وهذا يقتضى ان يكون كل واحد منهما حال الاجتماع كما كان حال الانفراد وهذا يوجب القطع بجواز المخالفة ـ

لانا نقول أليس انه لوانفرد احدا لالهين لصح منه ايجاد الحركة ولوانفرد الثانى لصح منه ايجاد السكون ثم انهما لما اجتمعا تعذر على كل واحد منهما ايجاد ما لم يكن متعذرا عليه وقت الانفراد فاذا كان الحال كذلك فى القدرتين فلم لايجوز مثله فى الارادتين سلمنا ان ماذكرتم يدل على جواز المخالفة بينهما لكن معنا ما يدل على ان مع القول بوجود الالهين يمتنع وقوع المخالفة بينهما وهو من وجهين ـ

احدهما هو انا لو فرضنا الهين لوجب كون كل واحد منهما حكيما والحكيم هو الذى لايفعل الا الافضل والاولى ولاشك ان الافضل والاولى فى كل شئ واحد واذا كان كذلك كان كل واحد منهما لكونه حكيما لايريد الا ذلك الوجه الواحد واذا كان الامر كذلك امتنع وقوع المخالفة بينهما ـ

الوجه الثانى ـ وهو ان كل واحد منهما لما كان الها وجب ان يكون كل واحد منهما عالما بكل المعلومات وكان كل واحد منهما عالما بان اى المعلومات يقع وايها لايقع وارادة ما علم انه لايقع يكون محالا واذا كان الشئ الذى هو معلوم الوقوع ليس

الا الواحد ويستحيل ان يريد الا ما كان معلوم الوقوع وجب ان نكون كل واحد منهما مريدالوقوع شئ واحد بعينه وعلى هذا التقدير فانه يمتنع وقوع المخالفة بينهما سلمنا انه يصح وقوع المخالفة بينهما لكن المحالات التى الزمتمونا انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة فلما لم تثبتوا ان هذه المخالفة لابد وان تحصل وتدخل فى الوجود لايمكنكم ان تلزموا علينا تلك المحالات فانتم وان اقمتم الدلائل على صحة المخالفة الا انكم تحتاجون بعدها الى اقامة الدلالة على وقوع تلك المخالفة حتى يتم دليلكم ـ

الجواب ـ الدليل على صحة المخالفة بينهما انه لوانفرد هذا صحت منه ارادة الحركة ولوانفرد ذلك صحت منه اراده السكون فعند اجتماعهما وجب القول ببقاء هاتين الصحتين ويدل عليه وجهان ـ

الاول ان كل واحد من هاتين الصحتين ازلى والازلى يمتنع زواله ـ

والثانى ـ ان زوال احدى الصحتين بالاخرى انما يصح لوحصل بينهما نوع منافاة والالم يلزم من حصول احدهما زوال الثانى واذا حصلت المنافاه من الجانبين لم يكن تاثير حصول احدهما فى عدم الآخر (١) اولى من العكس فلابدوان يزول كل واحدة من هاتين الصحتين بالاخرى الا ان هذا محال لان المؤثر فى عدم كل واحده من هاتين الصحتين وجود الاخرى والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فلو عدمت الصحتان معا لزم من عدمهما معا لزومهما (٢) معا وهذا محال فعلمنا انه لا تزول هذه الصحة ولا تلك الصحة عند اجتماعهما فثبت ان صحة المخالفة حاصلة عند الاجتماع ـ

اما قوله ـ ان هذا ينتقض بالقدرتين فانه يصح على كل واحده منهما ايجاد احد الضدين عند الانفراد ولايصح منهما ايجادهما عند الاجتماع قلنا هذا عين دليلنا على كون الله تعالى واحدا لانا نقول هذه الصحة كانت ثابتة لكل واحدة من القدرتين عند الانفراد فاذا بقيتا عند الاجتماع يلزم منه صحة الجمع بين الضدين وهو محال

(١) ر ـ حصول احداهما فى الاخرى (٢) ر ـ حصولهما ـ

وان زالتا او زالت احداهما فهو محال للوجوه التي ذكرناها فعلم ان القول بوجود الالهين يفضي الى هذا المحال فكان القول به محالا ـ

قوله ـ لوحصل في الوجود الهان لكان كل واحد منهما حكيما وذلك يوجب توافقهما ـ قلنا الفعل اما ان يتوقف على الداعي اولا يتوقف فان توقف لزم الجبر واذا لزم الجبر لم تكن فاعلية الله تعالى موقوفة على رعاية المصالح فلم يلزم من خلو الفعل عن المصلحة ان لايكون مرادا لوقوع لله تعالى فلم يلزم من كون المصلحة واحدة عدم المخالفة وان لم يتوقف الفعل على الداعي لم يلزم من استواء الضدين في المصلحة والمفسدة عدم الترجيح في القصد والارادة فثبت ان هذا السؤال لايمنع من صحة المخالفة ـ

قوله ـ الشئ الذي هو معلوم الوقوع واحد وذلك يمنع من الاختلاف في الارادة ـ قلنا ـ ارادة الوقوع متقدمة على الوقوع الذي هو متقدم على العلم بالوقوع فيمتنع ان يكون العلم بالوقوع سببا لارادة الوقوع والا لزم الدور ـ

قوله ـ هذه الاقسام الثلاثة انما تتولد من حصول المخالفة لا من صحة المخالفة ـ قلنا ههنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لايلزم من فرض وقوعه محال فلو كانت المخالفة ممكنة لم يلزم من فرض وقوعها محال لكنه قد لزم المحال من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان تكون ممكنة واما ان لا تكون ممكنة والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الالهين ـ

الحجة الثالثة على امتناع وجود الالهين ـ هي انا لو فرضنا الهين لكان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية وجب كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات واذا ثبت هذا لزم ان كل ما كان مقدورا لاحدهما فهو بعينه مقدور للآخر من جهة واحدة وهي جهة الايجاد والاختراع الا ان ذلك محال لان كل ما كان مقدورا لقادر صح منه ايجاده واذا قصد كل واحد منهما الى ايجاده فاما ان يقع ذلك المقدور بهما معا اولا يقع بواحد منهما

او يقع باحدهما دون الثانى والاقسام الثلثة باطلة ـ

اما القسم الاول ـ وهو وقوعه بهما جميعا فهذا محال لان اسناد الاثر الى المؤثر انما كان لامكانه وجوازه والاثر اذا اجتمع المؤثر التام كان واجب الوجود وكونه واجب الوجود يمنعه من اسناده الى القدرة الثانية فكون الفعل مع القدرة الثانية يمنع من الاسناد الى القدرة الاولى فيلزم ان يكون حال وقوعه بكل واحدة من القدرتين ان يكون واجب الانقطاع عن كل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين وهو محال ـ

اما القسم الثانى ـ وهو ان لايقع اواحد منهما فهو ايضا محال لان المانع من وقوعه بهذه القدرة وقوعه بتلك القدرة والمانع من وقوعه بتلك القدرة وقوعه بهذه القدرة فلايمتنع هذا الا اذا وجد ذلك ولا يمتنع ذلك الا اذا وجد هذا فلو امتنعا معا لوجدا معا وذلك محال فيلزم اجتماع النفى والاثبات وهو محال ـ

واما القسم الثالث ـ وهو ان يقع باحدهما دون الآخر فهذا ايضا محال لوجهين ـ الاول ـ ان كل واحد منهما فرضناه قادرا على جميع الممكنات فلايكون احدهما اقدر من الثانى واذا [illegible] امتنع رجحان احدهما على الآخر ـ

الثانى ـ ان وقوع التفاوت [illegible] القدرة على ايجاد المقدور الواحد محال لما بينا ان التفاوت فى الاقدار يستدعى امكان وقوع التفاوت فى المقدور والشئ الذى يكون واحدا وحدة حقيقية امتنع وقوع التفاوت فيه فامتنع وقوع التفاوت فى القدرة عليه ثبت ان القول بوجود الالهين يفضى الى احد هذه الاقسام الثلثة وثبت ان كل واحد منها محال فكان القول بوجود الالهين محالا ـ

شبهة الخصم ـ انا نجد فى العالم شرا وخيرا والفاعل الواحد لايكون خيرا وشريرا معا فلابد من القول الاثنين ـ

والجواب ـ ان الشرير ان لم يقدر على دفع الشر فهو عاجز لايصلح للالهية وان قدر ولم يفعل فهو ايضا شرير لان الراضى بافعال الشر شرير ثبت ان هذه الشبهة ساقطة والله اعلم ـ

المسئلة الثانية والعشرون

فى خلق الافعال

اعلم ان للعقلاء فى الافعال الاختيارية التى للحيوانات قولين ـ

احدهما ان ذلك الحيوان غير مستقل بايجاده وتكوينه واصحاب هذا القول فرق اربع ـ

الفرقة الاولى ـ الذين يقولون ان الفعل موقوف على الداعى فاذا حصلت القدرة وانضم اليها الداعى صار مجموعهما علة موجبة للفعل وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار ابى الحسين البصرى من المعتزلة وهو وان كان يدعى التاوى الاعتزال حتى ادعى ان العلم بان العبد يوجد ويستقل بالفعل ضرورى الا انه لما كان من مذهبه ان الفعل موقوف على الداعى فاذا كان عند الاستواء يمتنع وقوعه فحال المرجوحية اولى بالامتناع واذا امتنع المرجوح وجب الراجح لانه لا خروج عن النقيضين وهذا عين القول بالجبر لان الفعل واجب الوقوع عند حصول المرجح ويمتنع الوقوع عند عدم المرجح فثبت ان ابا الحسين كان شديد الغلو فى القول بالجبر وان كان يدعى فى ظاهر الامر انه عظيم الغلو فى الاعتزال ـ

الفرقة الثانية ـ الذين يقولون المؤثر فى وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد ويشبه ان يكون هذا قول الاستاد ابى اسحاق الاسفرائنى رضى الله عنه انه قال قدرة العبد تؤثر بمعين ـ

الفرقة الثالثة ـ الذين يقولون الصلوة والزنا يشتركان فى كون كل واحد منهما حركة وتمتاز احدى الحركتين عن الاخرى بكون احديهما صلوة والاخرى زنا فاذاً الصلوة عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها صلوة والزنا عبارة عن حركة موصوفة بوصف كونها زنا ـ

اذا عرفت هذا فنقول ـ اصل الحركة انما يوجد بقدرة الله تعالى اما وصف كونها صلوة وكونها زنا انما يقع بقدرة العبد وهذا قول القاضى ابى بكر الباقلانى ـ

الفرقة الرابعة ـ الذين يقولون لا تأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل بل الله تعالى يخلق الفعل ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل وهذا قول ابي الحسن الاشعري ـ فهذا كله تفصيل مذاهب القائلين بان الحيوان غير مستقل بايجاد فعله ـ

القول الثاني ـ قول من قال الحيوان مستقل بايجاد فعله وهو قول جمهور المعتزلة وهم طائفتان ـ

الطائفة الاولى ـ الذين يقولون نحن نعلم بالضرورة كوننا موجدين لافعالنا وهذا القول اختيار ابي الحسين البصري ـ

قال صاحب الكتاب ـ انا شديد التعجب منه انه كيف جمع بين هذا القول وبين قوله الفعل موقوف على الداعي فان هذا غلو في الجبر وكيف جمع معه الغلو في القدر واما محمود الخوارزمي فانه لما اراد الجمع بين هذين القولين قال الفعل مع الداعي يصير اولى بالوقوع ولا ينتهي الى حد الوجوب وسنبين ان هذا القدر ضعيف ـ

الطائفة الثانية ـ الذين يقولون ان علمنا بكوننا موجدين لافعالنا علم استدلالي وهذا مذهب جمهور مشايخ المعتزلة فهذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسئلة ولنا دلائل ـ

الحجة الاولى ـ ان العبد حال مارجح الفعل هل يصح منه ترجيح الترك بدلا عن الفعل او لا يصح فان كان حال كونه مصدرا للفعل لا يصح منه الترك وحال كونه مصدرا للترك لا يصح منه الفعل فحينئذ العبد غير مستقل لا بالفعل ولا بالترك وذلك هو المطلوب واما ان صح منه الترك بدلا عن الفعل فترجيح احد الطرفين على الآخر اما ان يتوقف على مرجح اولا يتوقف فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى اولا من العبد ولا من الله فان كان من العبد عاد التقسيم الاول ويلزم التسلسل وان كان من الله تعالى فنقول عند حصول ذلك المرجح قد صار الفعل راجحا على الترك فنقول ذلك الرجحان اما

ان يقال انه انتهى الى حد الوجوب او ما انتهى الى حد الوجوب فان كان الاول وهو الحق لزم الجبر لانه على تقدير حصول ذلك المرجح صار الفعل واجب الوقوع وعلى تقدير ان لا يحصل كان الفعل ممتنع الوقوع وان كان الثانى هو الحق وهو انه ما انتهى الى حد الوجوب فنقول اذا كان الامر كذلك كان عند حصول ذلك المرجح لا يمتنع حصول ذلك الفعل تارة وعدم حصوله اخرى وكلما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض تارة واقعا واخرى غير واقع فاختصاص احد الوقتين بالوقوع والثانى بعدم الوقوع اما ان يتوقف على انضمام قيد زائد اليه اولا يتوقف فان توقف لم يكن الذى حصل اولا تمام المرجح لانه كان لابد معه من هذا القيد لكنا كنا فرضنا ما حصل اولا تمام المرجح هذا خلف وايضا فانه يعود التقسيم فى المجموع الحاصل من المرجح الاول ومن هذا القيد فان لم يصر الرجحان واجبا افتقر الى مرجح آخر ولزم التسلسل وهو محال وان وجب عاد ما ذكرناه من لزوم الجبر واما ان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع لا يتوقف على انضمام قيد زائد الى ما كان حاصلا اولا مع ان نسبة ذلك المرجح الذى كان حاصلا اولا الى وقتى الوقوع واللاوقوع على السوية لزم رجحان احد طرفى الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال ـ

واما القسم الثالث وهو ان يحدث ذلك المرجح لا من العبد ولا من الله تعالى فهذا يقتضى حدوث الحادثات لا عن محدث وتجويزه يبطل القول بالاستدلال بحدوث الحوادث على وجود الله تعالى وهذا باطل ـ هذا كله اذا قلنا بان العبد حال كونه مصدرا للفعل يصح منه الترك بدلا عن الفعل الا ان هذا الرجحان يتوقف على مرجح اما اذا قلنا انه لا يتوقف على المرجح فحينئذ قد حصل الرجحان لا عن مؤثر وتجويزه يبطل القول بافتقار الاثرات الى المؤثر والمرجح ويلزم منه نفى الصانع وايضا فبتقدير ان يكون الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الرجحان واقعا بالاتفاق بمعنى انه يكون واقعا لا لامر صدر عن الفاعل وهذا ايضا يقتضى الجبر لانه اذا وقع ذلك الاتفاق حصل الفعل سواء اراد اولم يرد واذا لم يقع

لم يحصل الفعل سواء اراد اولم يرد فيكون الجبر لازما ايضا على هذا التقدير —
اذا عرفت هذا فنقول — ثبت ان العبد حال كونه مصدر الفعل ان صح منه الترك فاما ان يتوقف ذلك الترجيح على المرجح اولا يتوقف وثبت ان القسمين باطلان فثبت ان العبد حال كونه مصدرا للفعل يمتنع منه الترك وحال كونه مصدرا للترك يمتنع منه الفعل —
فان قيل هذا — الذى ذكرتم فى الشاهد يلزمكم مثله فى الغائب فوجب ان يكون البارى تعالى علة موجبة بالذات لافاعلا بالاختيار —
قلنا — الفرق بين الشاهد والغائب ان صدور الفعل عن القادر موقوف على الارادة وهذه الارادة فى الشاهد محدثة فافتقرت الى محدث فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم التسلسل وهو محال فوجب القول بانتهاء الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى فى العبد (١) ابتداء وعند هذا يصير الجبر لازما اما ارادة الله تعالى فهى قديمة عندنا فاستغنت تلك الارادة لاجل قدمها عن ارادة اخرى فظهر الفرق بين الصورتين —
الحجة الثانية — لو كان العبد موجد الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعاله وهو غير عالم بتفاصيل افعال نفسه فوجب ان لايكون موجدا لها —
بيان الملازمة — انه لكونه قادرا يصح منه وقوع ذلك الفعل بذلك المقدار ويصح وقوعه ازيد منه وانقص منه فوقوع ذلك المقدار دون ما هو ازيد منه ودون ما هو انقص منه لايكون الا لاجل القصد والاختيار والقصد والاختيار مشروط بالعلم لان القصد الى ايجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرين لايتأتى الامع العلم بانه عشرة وليس بخمسة وليس بعشرين فثبت ان العبد لوكان موجد الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل افعال نفسه وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى (الايعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وانما قلنا ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه بوجوه —
احدها — ان النائم والمغمى عليه قد ينقلب من احد جنبيه الى الجنب الآخر مع انه ليس له من كمية تلك الافعال ولا كيفيتها خبر البتة والثانى ان اكثر المتكلمين

---

(١) ر — فى القلب

متوافقون فى اثبات الجوهر الفرد ومتى ثبت القول بالجوهر الفرد كان التفاوت بين الحركات فى البطؤ والسرعة لاجل تخلل السكنات فيما بين الحركات وسيأتى البرهان على ذلك فى تقرير مسئلة الجوهر الفرد ـ

واذا ثبت هذا فنقول ـ النملة اذا تحركت حركة بطيئة فذاك لانها تحركت فى بعض الاحياز وسكنت فى بعضها ومعلوم انه ليس عند النملة خبر من كمية عدد تلك الاحياز وليس عندها خبر من انها سكنت ههنا وتحركت هناك بل الحال فى الآدمى الذى هو اعقل الحيوانات كذلك فانه اذا مشى فلاشك ان مشيه ابطأ من حركة الفلك وذلك لانه سكن فى بعض الاحياز وتحرك فى بعضها وهذا الذى هو اعقل الخلق لو اراد ان يعرف انه اين سكن واين تحرك لم يعرف فعلمنا ان العبد غير عالم بتفاصيل احوال فعله ـ

الثالث ـ ان مذهب ابى على وابى هاشم ان الجسم اذا تحرك فهناك ثلثة امور الجسم والمتحركية والحركة وهذه الحركة معنى توجب المتحركية وتأثير قدرة العبد ليس فى نفس المتحركية بل فى هذا المعنى الذى يوجب تلك المتحركية ومعلوم ان اكثر العقلاء غافلون عن هذا الثالث ولايخطر ببالهم ولايدور فى خيالهم تصور هذا الثالث واذا ثبت كونهم غافلين عن ماهيته استحال منهم القصد الى ايجاده وتكوينه فان ما لايكون متصورا عند الذهن امتنع القصد الى ايجاده وهذا الوجه الثانى والثالث مختص بمشايخ المعتزلة فاما ابو الحسين فانه متوقف فى الجوهر الفرد ونافٍ لهذا المعنى الثالث فلايلزمه ذلك ـ

الرابع ـ ان من حرك اصبعه فلاشك ان ذلك الاصبع مركب من الاجزاء وقامت بكل واحدة منها حركة على حدة فاذا لزم فيمن يوجد الشئ ان يكون عالما بتفاصيله من الكمية والكيفية وجب فى محرك هذا الاصبع ان يكون عالما بان اجزاء هذا الاصبع كم هى حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركة فى كل واحد من تلك الاجزاء ويكون عالما بعدد الاحياز الواقعة من مبدأ الحركة الى منتهاها حتى يمكنه القصد الى ايجاد الحركات فى تلك الاحياز ولما لم يكن شئ من هذه الاحوال معلوما علمنا

ان العبد غير عالم بتفاصيل افعال نفسه ــ

واذا ثبت هذا فنقول ــ ظهر انه لو كان موجد الافعال نفسه لكان عالما بتفاصيل تلك الافعال وظهر انه غير عالم بتفاصيلها فوجب القطع بان العبد غير موجد لها ــ

الحجة الثالثة على ان العبد غير موجد لافعال نفسه ــ وهو ان ذاته سبحانه وتعالى مستلزمة للقادرية اما لنفس ذاته عند من يقول انه تعالى قادر لذاته او بواسطة كونها مستلزمة لمعنى ذلك المعنى يستلزم القادرية عند من يقول انه تعالى قادر لمعنى وعلى التقديرين فان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السوية فيلزم ان يكون الله تعالى قادرا على جميع الممكنات وان يكون تعالى قادرا على جميع المقدورات وعلى مقدورات العباد ــ فاذا ثبت هذا فنقول ــ ذلك المقدور اما ان يقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله وقدرة العبد واما ان لايقع بواحدة منهما واما ان يقع باحدى القدرتين دون الاخرى وهذه الاقسام الثلثة باطلة بعين الدليل الذي ذكرناه في مسئلة التوحيد فوجب ان لايكون العبد قادرا على الايجاد والتكوين ــ

الحجة الرابعة ــ لوكانت قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تعالى تسكين جسم وقدرنا ان العبد اراد تحريكه فاما ان يقع المراد ان وهو محال اولايقع واحد منهما وهو ايضا محال على مابيناه في مسئلة التوحيد لانه خروج عن النقيضين اويقع مراد الله تعالى دون مراد العبد (١) وهو ايضا محال لان وقوع احدهما ليس اولى من وقوع الآخر لان الله تعالى وان كان قادرا على مالا نهاية له والعبد ليس كذلك الاان ذلك لايوجب التفاوت بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد في هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه واذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم تكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت فيمتنع ان تكون قدرة الله على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون بل الله تعالى قادر على سائر المقدورات والعبد غير قادر عليها لكن ذلك التفاوت لايوجب التفاوت في القدرة على تلك الحركة والقدرة على هذا السكون واذا ثبت ان قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة المعينة لا يمكن ان تكون

(١) ر ــ اويقع احدهما دون الآخر ــ

 اقوى

اقوى من قدرة العبد على ايجاد هذا السكون استحال ان يقال ان مقدور الله تعالى اولى بالوقوع من مقدور العبد وثبت ان التفاوت الحاصل بسبب ان قدرة الله تعالى متعلقة بما لا نهاية له وقدرة العبد متعلقة بالمتناهى لا يقدح فى ذلك التساوى فثبت ان بتقدير ان تكون قدرة العبد صالحة للايجاد يلزم احد هذه الاقسام الثلاثة وثبت ان كل واحد منها باطل فلزم القطع بان قدرة العبد غير صالحة للايجاد —

الحجة الخامسة — ان الفعل الاختيارى لا يقع الا اذا تعلق به القصد والاختيار والكافر لا يقصد ولا يختار احداث الجهل بل لا يقصد الا العلم والصدق فكان يجب ان لا يحصل له الا العلم والصدق فلما قصد العلم وحصل له الجهل علمنا ان وقوعه ليس بايقاعه بل بايقاع غيره —

فان قيل انما حصل ذلك الجهل لانه ظن انه علم فلاجرم قصد ايقاعه —

قلنا فهو انما اختار الجهل بسبب انه كان ذلك الجهل المتقدم حاصلا له فان كان القول فيه كما فى الاول لزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر لا الى بداية وذلك محال فاذا لابد من انتهاء هذه الجهالات الى جهل اول غير مسبوق بجهل آخر وذلك الجهل الاول يستحيل ان يكون بسبب ان الانسان اختاره لان الانسان لا يختار ذلك البتة فثبت ان ذلك الجهل الاول انما حصل بايجاد الله تعالى وتخليقه وسائر الجهالات تفرعت عليه فكان الكل مستندا بالحقيقة الى تخليق الله تعالى وتكوينه —

واما المعتزلة فكلامهم فى هذا الباب فى غاية الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا —

والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه —

الاول — هو ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان لذاتيهما كما ان الحركة والسكون متنافيان متضادان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان لا يكون علما الا مع عدم الايمان وعدم الايمان ووجوده متنافيان فوجب القول

فان العلم بعدم الايمان مناف و مضاد لوجود الايمان وكما ان الامر بالجمع بين الحركة والسكون امر بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر بالايمان مع قيام العلم بعدم الايمان امر بالجمع بين الصدين ـ

اذا عرفت هذا ـ فنقول انه تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابالهب لا يؤ من ثم انه كان يأمره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه (١) فى مسئلة العلم كما انه لازم عليه فى مسئلة خلق الافعال ولو ان جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لم يقدروا عليه الا ان يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم الان (٢) المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول والله اعلم ـ

الوجه الثانى ـ فى الالزام انه تعالى قال (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم) الآية فاولئك الذين اخبر الله عنهم بهذا الخبر لو آمنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب على الله تعالى محال والمفضى الى المحال محال فكان صدور الايمان عنهم محالا مع ان الله تعالى كان يأمرهم بالايمان ـ

الوجه الثالث ـ انه تعالى كلف ابالهب بالايمان ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى فى كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه ان ابالهب لا يؤ من فقد صار ابولهب مكلفا بان يؤ من بانه لا يؤ من وهذا تكليف الجمع بين النقيضين ـ

الوجه الرابع ـ وهو ان توجه التكليف على العبد اما ان يكون حال استواء الداعى الى الفعل او الترك اوحال رجحان احد الداعيين على الآخر اما الاول فهو تكليف بما لا يطاق لان الاستواء والرجحان متناقضان فلو كلف حال الاستواء بالترجيح لكان قد وقع التكليف بالجمع بين النقيضين واما الثانى فهو ايضا تكليف بما لا يطاق لانه ان كلف بالراجح فالراجح واجب الوقوع على ماسياه وما كان واجب الوقوع لنفسه استحال ان يكون وقوعه بايقاع موقع منفصل فكان امره بايقاعه امرا له بما ليس فى وسعه وان كلف بالمرجوح فالمرجوح ممتنع الوقوع فكان هذا امرا بايقاع ما يكون ممتنع الوقوع والله اعلم ـ

---

(١) كذا ـ (٢) د ـ اكثر المعتزله ـ

فان قيل — لم لايجوز ان يقال انه حال استواء الداعيين يكون مامورا بالترجيح لافى هذه الحالة التى هى حالة الاستواء بل فى الحالة الثانية منها —

قلنا — اذا توجه عليه هذا التكليف فى حال الاستواء فاما ان يؤمر حال الاستواء بان يحصل الترجيح فى هذه الحالة التى هى حال الاستواء فيكون هذا جمعا بين النقيضين واما ان يقال انه فى هذه الحالة مأمور بان يوقع الترجيح فى الحالة الثانية من هذه الحالة —

فنقول — هذا القسم ايضا ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما ان يكون المراد منه انه حال الاستواء اعلمه انه اذا جاءت الحالة الثانية فهو فى تلك الحالة الثانية مأمور بايقاع الترجيح لكن على هذا التقدير لاتكليف عليه فى حال الاستواء بل اعلمه انه فى الحالة الثانية سيصير مكلفا واذا كان كذلك فنحن نقول عند مجئ الحالة الثانية اما ان يكون الحال حال الاستواء اوحال الترجيح ويعود الاشكال المذكور واما ان يكون المراد منه انه فى حالة الاستواء مأمور فى هذه الحالة بان يوقع الرجحان فى الحالة الثانية لكن على هذا التقدير يتوجه تكليف مالايطاق لان ايقاع الرجحان فى الزمان الثانى مشروط بحصول الزمان الثانى وحصول الزمان الثانى فى الزمان الاول محال فكان ايقاع الترجيح فى الزمان الثانى عند حصول الزمان الاول موقوفا على شرط محال والموقوف على المحال محال فنقول الثانى انه كلف حال الاستواء بان وقع الترجيح فى الزمان الثانى يكون تكليف مالا يطاق —

الوجه الخامس — ان نقول ان شيأ من التصورات غير مكتسب فشئ من التصديقات البديهية غير مكتسب فشئ من التصديقات غير مكتسب مع انه ورد الامر بتحصيل المعرفة فكان هذا تكليفا بما لايطاق —

انما قلنا ان شيئا من التصورات غير مكتسب لان من طلب اكتسابه فاما ان يكون له شعور بتلك الماهية واما ان لايكون فان كان له شعور بتلك الماهية كان تصورها حاصلا له فطلب الحاصل محال وان لم يكن له شعور بتلك الماهيه استحال طلبها لان الغافل عن الشئ يمتنع ان يكون طالبا له —

فان قلت انه مشعوربه من وجه دون وجه ـ

قلت الوجه المشعوربه مغاير للوجه الغير المشعوربه فالمشعوربه امتنع طلبه لكونه حاصلاوغير المشعوربه امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه ـ

وانما قلنا انه لما كانت التصورات غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية غير مكتسبة وذلك ان التصديقات البديهية هي التي تكون مجرد طرفي موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للآخر اوسلبه عنه وعلى هذا التقدير ان حضر التصورات كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم تحضر كان ذلك التصديق ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب الحصول لزم الدوران نفيا واثباتا عند حضور تلك التصورات نفيا واثباتا وثبت ان حضور تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فلزم ان يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان فثبت ان هذه التصديقات البديهية ليس شئ منها مكتسبا وانما قلنا انه لما كان الامر كذلك امتنع ان يكون شئ من التصديقات مكتسبا وذلك لان التصديقات المكتسبة لا تتسلسل ولاتدور بل لابدمن انتهائها الى المكتسب الاول فيكون التصور المكتسب الاول هو تلك البديهيات لامحالة فتلك البديهيات اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول واما ان لاتكون فان كانت البديهيات تامة لزم من حصولها حصول المكتسب الاول ولزم من عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لاسبب للمكتسب الاول الاتلك البديهيات فحينئذ يكون المكتسب الاول واجب الدوران نفيا واثباتا مع مالايكون باختياره لا نفيا ولااثباتا فحينئذ يخرج المكتسب الاول عن ان يكون باختياره ـ

واذا عرفت هذا فنقول حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما ذكرناه على هذا التقدير لايكون شئ من العلوم مكتسبا ـ

واما ان قلنا بان تلك البديهيات غير تامة في استلزام المكتسب الاول فحينئذ لابد مع تلك البديهيات من شئ من المكتسبات فحينئذ يكون ذلك المكتسب مقدما على اول المكتسبات وذلك محال فثبت بماذكرنا ان جميع العلوم اما بديهية

واما ان تكون من لوازم البديهيات وشئ منها ليس بمكتسب فاذا شئ من العلوم غير مكتسب ولا شك في ورود الامر بها لقوله تعالى (فاعلم انه لا اله الا الله) فثبت ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل ـ

الوجه السادس ـ انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى فنقول اما ان يقال انه توجه هذا الامر على من يعرف الله او على من لا يعرف الله تعالى فان كان الاول كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان الثاني كان هذا توجها لامر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله تعالى والجاهل بالذات جاهل بالصفات فاذاً هذا الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الامر ان يعرف الآمر والامر وذلك عين تكليف ما لا يطاق فثبت بهذه الوجوه الستة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه ـ

فان قيل ـ هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فما الحيلة لنا ولهم في دفعه ـ

قلنا ـ الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ـ وانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) وهذا آخر المباحث المحصلة في هذا الباب وبالله التوفيق ـ

المسئلة الثالثة والعشرون

في انه لا يخرج شئ من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى

اعلم ـ ان ارباب (١) الملل تكلموا في هذه المسئلة وتواطئوا في شرح المذاهب وابطالها لطال الكتاب الا انا ههنا نكتفي بالاختصار فنقول الذي يدل على صحة قولنا وجوه ـ

الاول ـ ان علة صحة المقدورية هي الامكان والامكان حكم مشترك فيه بين كل الممكنات واذا كانت العلة مشتركة فيها كان الحكم كذلك فاذا (٢) كل الممكنات مشتركة في كونها بحيث يصح ان تكون مقدورة لله تعالى والمقتضي لكونه

---

(١) ر ـ اكثر ارباب المذاهب (٢) مص ـ كل حكم لممكنات

قادرا على المقدور هو د ته وسـة الذات الى الكل على السوية فلما اقتضت الذات كونه تعالى قادرا على البعض وجب ان تقتضى كونه قادرا على الكل فثبت انه تعالى قادر على كل الممكنات فلو فرضنا شيئا آخر يصلح لان يكون مؤثرا فى الوجود فعند فرض اجتماع هذين المؤثرين اما ان يقع الاثر بهما اولا يقع بواحد منهما او يقع باحدهما دون الثانى والاقسام الثلثة باطلة لما مرت الاشارة اليه فى مسئلة التوحيد ومسئلة خلق الافعال (١) فوجب القطع انه لا شئ سوى قدرة الله تعالى يصلح للتأثير والتكوين ـ

الثانى ـ ان صفة الامكان صفة واحدة فى الممكنات وانها محوجة الى المؤثر فاما ان يقال الامكان يحوج الى مؤثر معين او يحوج الى مؤثر غير معين والثانى محال لان ما لا يكون معينا فى نفسه لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا استحال احتياج غيره اليه فى الوجود فاذا الامكان يحوج الى شئ معين فذلك المعين اما ان تكون من الممكنات واما ان لايكون لاجائز ان يكون من الممكنات والا لكان امكان ذلك الشئ محوجه الى نفسه وحينئذ تكون موجدا لنفسه وكل ما كان موجدا لنفسه كان واجبا لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته وهو محال ولما بطل ان يكون ذلك الشئ من الممكنات ثبت انه واجب لذاته فثبت ان الامكان يحوج جميع الممكنات الى الموجود الواجب لذاته فيكون الواجب لذاته هو المبدأ لوجود جميع الممكنات وهو المطلوب ـ

فان قيل ـ لم لايجوز ان يكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر من حيث انه مؤثر والمؤثر من حيث هو مؤثر له ماهيه واحدة بالنوع وهى لا تمنع دخول اشياء كثيرة تحتها بالعدد ـ

والجواب ـ لما كان المؤثر من حيث انه مؤثر مفهوما واحدا مشتركا فيه بين ذوات الماهيات المختلفة فيلزم ان تكون المؤثرية لاحقا من لواحق تلك الماهيات المختلفة وكل ما كان كذلك كان مفتقرا الى المؤثر ويعود التقسيم الاول فيه ولا ينقطع الاستمرار والاستناد الا عند الانتهاء الى الذات ويجب ان تكون تلك الذات معينة

---

(١) نص ـ الاعمال

كما بيناه وحينئذ يحصل المطلوب ـ

الحجة الثانية ـ وهي مبنية على اصول الحكماء ان كلما كان ممكنا لذاته فهو قابل للوجود والعدم فلو كان شئ من الممكنات مؤثرا فى وجود شئ آخر لزم كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال فاذا الممكن له خاصية القبول وليس له صلاحية التأثير كما ان الواجب لذاته له خاصية التأثير وليس له صلاحية القبول ـ

واعلم ـ ان المخالفين فى هذه المسئلة فرق كثيرة ـ

الفريق الاول من المخالفين فى هذه المسئلة ـ الفلاسفة الذين يقولون المعلول الاول لذات الله تعالى من غير واسطة شئ واحد وهو العقل الاول واما سائر الاشياء فهى معلولات معلولاته ولهم فيه شبه ـ

الشبهة الاولى ـ ان مفهوم انه تعالى مصدر ـ ا ـ غير مفهوم انه مصدر ـ ب ـ بدليل انه يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين فى الماهية او خارجين عنها او يكون احدهما داخلا فى الماهية والآخر خارجا عنها فان كانا داخلين فى الماهية كانت الماهية مركبة وهذا فى حق واجب الوجود محال وان كانا خارجين عن الماهية فلاشك انهما من لواحق هذه الماهية وكل ما كان خارجا عن الماهية لاحقا لها غير مستقل بنفسه فانه يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فحينئذ يعود التقسيم من ان تكون تلك الماهية مصدرا لاحد هذين الاثرين مغاير لكونها مصدر الاثر الثانى فان كان هذان المفهومان ايضا خارجين عن الماهية لزم اما التسلسل واما الانتهاء الى الكثرة فى الماهية وهو القسم الاول ـ واما القسم الثالث ـ وهو ان يكون احد القسمين داخلا فى الماهية والآخر خارجا عنها (١) فهذا يقتضى ان تكون هذه الماهية مركبة لان كل ماله جزء فانه مركب من جزئين وذلك يقتضى ان يكون المعلول واحدا لان الجزء متقدم والمعلول متأخر والجزء لايكون معلولا فثبت ان القول بصدور الشيئين عنه يفضى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا ـ

الشبهة الثانية ـ اذا صدر عن الشئ الواحد باعتبار واحد الالف والباء والالف

---

(١) مص ـ فى الماهية لاخارجا عنها

لاشك انه غير الباء من حيث انه صدر عنه الالف لم يصدر عنه الباء لانه من ذلك الحيث صدر عنه الباء والباء ليس بالالف من حيث انه صدر عنه الباء لم يصدر عنه الالف —

الشبهة الثالثة — العلة لابد وان تكون ملائمة للعلول والشئ الواحد بالاعتبار الواحد لو اوجب الشيئين المتنافيين لزم ان يكون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد ملائما لشيئين مختلفين والملائم للشيئين المختلفين مخالف فيلزم ان يكون الشئ الواحد بالاعتبار الواحد مخالفا لنفسه وهو محال —

الشبهة الرابعة — لما تنا هدنا ان تأثير النار هو التسخين وتأثير الماء هو التبريد استدللنا بهذين الأثرين (١) على ان طبيعة الماء مخالفة لطبيعة النار واذا كان اختلاف الأثر دالا على اختلاف المؤثر فبان يدل على تعدد المؤثر اولى —

والجواب عن الاول — ان الوحدة يصدق عليها انها نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة فنقول مفهوم انها نصف الاثنين مغاير لمفهوم انها ثلث الثلثة ويعود التقسيم الذى ذكرتم فيها فيلزم وقوع الكثرة فى الوحدة وذلك محال ولما كان هذا الكلام باطلا فكذا ما ذكرتم —

والجواب عن الثانى — ان نقيض انه صدر عنه الالف هو انه ما صدر عنه الالف لا انه صدر عنه ما ليس بالف والفرق ظاهر بين قولك ما حصل بالالف وبين قولك حصل ما ليس بالالف ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يقبل الواحد الا الواحد لانه قبل الالف وقبل الباء والباء ليس بالف فمن قبل الالف لم يقبل الالف(٢) وذلك محال فلما كان هذا الكلام باطلا فى جانب القابل فكذا فى جانب الفاعل —

والجواب عن الشبهة الثالثة — ان الملائم غير ملخص المعنى فان اردتم به كون العلة مماثلة للعلول فهذا خطأ لان المعلول لذاته محتاج الى العلة والعلة لذاتها مؤثرة فى المعلول فلو كانت العلة والمعلول مثلين لزم كون العلة معلولا والمعلول علة وهو محال وان كان المراد من الملائمة شيئا آخر فلابد من بيانه —

والجواب عن الشبهة الرابعة — ان الذى به عرفنا ان طبيعة الماء تخالف طبيعة النار

(١) مص — الامرين — (٢) كذا ولعله الباء —

 ليس

ليس هو مجرد اختلاف الأثرين بل لما رأينا الماء حاصلا بدون التسخين والنار حاصلة بدون التبريد علمنا بهذا اختلاف طبيعتيهما فالحاصل ان المعرف لاختلاف الطبيعتين هو تخلف الآثار لا اختلاف الآثار (١) ـ

النوع الثانى من المخالفين الثنوية الذين ينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة واعلم ان النور كيفية قائمة بالجسم ونحن قد دللنا على ان الجسم محدث فكان القول بحدوث النور الذى هو كيفية قائمة بالجسم اولى وقدماء المشايخ ابطلوا مذهبهم بان من قال اخطأت فقائل هذا القول اما ان يكون هو النور او الظلمة فان كان هو النور فان كان صدقا فالنور قد فعل الشر وان كان كذبا والكذب شر فالنور قد فعل الشر وان كان قائل هذا القول هو الظلمة فان كان صدقا والصدق خير فالظلمة فعلت الخير وان كان كذبا فالظلمة ما فعلت الخطأ وترك الخطأ خير فالظلمة فعلت الخير ـ

النوع الثالث من المخالفين ـ المنجمون الذين يقولون المدبر فى هذا العالم السفلى هو الافلاك والكواكب والذى يدل على بطلان قولهم ان الافلاك اما ان تكون بسائط اومركبة من اجزاء (٢) كل واحد منها بسيط فى نفسه وكل بسيط فانه يحصل له جانبان بحيث يكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى تمام الماهية وكل ما كان كذلك فكل ما صح على احد جانبيه صح على الآخر فكل ما كان كذلك فما كان ممسوس يمينه صح ان ينقلب ممسوس يساره وبالعكس فكل ما كان كذلك فان التركيب والانحلال جائز ان عليه فاذاً التركيب والانحلال جائز ان على اجرام الفلك والكواكب فيلزم من هذه النكتة فساد اصول الفلاسفة واصحاب المجسطى فى اجرام الفلك ويلزم القول بافتقارها فى ذواتها وصفاتها واشكالها الى تقدير فاعل مختار واحتجوا بانا نشاهد ان تغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب ويدل عليه حال الليل والنهار وحال الفصول الاربعة ـ

والجواب ثبت فى المنطق انه لا يلزم من حصول شئ عند شئ ومن عدمه عند عدمه كونه معللا به لاحتمال حصول هذا الدوران مع شطر العلة وشرط العلة ومع صفة لازمة للعلة طردا وعكسا مع انه يكون اجنبيا عن التأثير ـ

---

(١) د ـ تخلف الآثار لانها من اختلاف المؤثر (٢) د ـ اجرام ـ

النوع الرابع من المخالفين ـ الطبيعيون وهم يقولون ان حوادث هذا العالم من المعادن والنبات والحيوان معللة بامتزاج هذه العناصر بعضها مع بعض ـ

واعلم ـ ان القول بالمزاج باطل وذلك لان هذه العناصر اذا اختلطت وامتزجت فاما ان يكون تأثير كل واحد منها في الآخر وتأثر كل واحد منها عن الآخر دفعة واما ان يوجد تأثير احدهما في الآخر ثم بعد ذلك يعود ذلك المغلوب غالبا والاول باطل لان المؤثر في انكسار كل واحد منهما قوة الآخر فالحار والبارد لو حصل انكسارهما معا وحال حصول المعلول لابد من حصول العلة فيلزم ان يكونا في غاية القوة حال كونهما منكسرين وذلك محال والثاني باطل ايضا لان المغلوب بعد صيرورته مغلوبا يمتنع ان يعود غالبا مع انه حال قوته كان عاجزا عن قهره ـ

لا يقال ـ لم لايجوز ان يقال النارية صفة قائمة بجسم النار وتلك الصفة علة للحرارة واليبوسة وكذا المائية صفة قائمة بالماء وتلك الصفة علة للبرودة والرطوبة فالكاسر لبرد الماء ورطوبته ليس هو حر النار ويبسها بل ناريتها والكاسر لحر النار ويبسها ليس هو برد الماء ورطوبته بل مائيته فعلى هذا التقدير يزول السؤال ـ ـ

لانا نقول النارية والمائية اما يتنافيان بواسطة تنافي اثريهما من التنافي وحينئذ يعود الكلام الاول ـ

النوع الخامس من المخالفين ـ المعتزلة اما النظام فقال انه تعالى غير قادر على خلق القبيح قال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وكل محال فهو غير مقدور وانما قلنا انه محال لان صدور هذه الاشياء عن الله تعالى يستلزم الجهل او الحاجة وكل واحد منهما محال ومستلزم المحال محال فصدور هذه الاشياء عن الله تعالى محال وانما قلنا ان المحال غير مقدور لان المحال ما يمتنع وقوعه والمقدور هو الذي يمكن وقوعه والجمع بينهما محال ـ

والجواب على مذهبنا ـ ان خلق شيء من الاشياء لايدل في حق الله تعالى على الجهل ولا على الحاجة فزال هذا السؤال واما على مذهب المعتزلة فالجواب عن هذه الشبهة ان معنى كون القبائح مقدورة لله تعالى انه لو صح تحقق الداعي الى فعل هذه القبائح

القبائح فى حق الله تعالى كانت قادريته صالحة لايجادها فالحاصل ان فعل هده القبائح وان كان ممتنعا لامتناع الداعى لكنه عير ممتنع بالنظر الى صلاحية القدرة واما الكعبى فانه يقول انه تعالى عير قادر على مثل مقدور العبد لان فعل العبد اما طاعة او معصية وهما محالان على الله تعالى فثبت انه تعالى عير قادر على مثل فعل العبد ـ

والجواب ـ ان طاعة العبد ومعصيته اما حركة واما سكون والله تعالى قادر على جميع الحركات والسكنات واما البصريون فقد سلموا انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد الا انهم قالوا انه تعالى عير قادر على نفس مقدور العبد ـ

واحتجوا عليه بان ما كان مقدورا للقادر فلا بد وان يحصل عند ما يدعوه الداعى الى فعله وان لا يحصل عندما يصرفه الصارف عن فعله فلو فرضنا مقدورا واحدا بين قادرين وحصل الداعى الى الفعل فى حق احدهما وحصل الصارف عن الفعل فى حق الثانى لزم ان يوجد دلك الفعل وان لا يوجد وهدا محال فالقول بوجود مقدور بين قادرين محال ـ

والجواب ـ (١) ان من جوز وجود مقدور واحد لقادرين لم يسلم انه يلزم من تحقق الصارف فى حق احد القادرين عن الفعل ان لا يوجد الفعل لاحتمال ان يكون قصد عيره الى ايجاده سببا لوجوده وايضا الرجل اذا اعتمد على جسم آخر فحدثت حركة فى دلك الجسم الآخر فقد اتفقت المعتزلة على ان الحركة الحاصلة فى دلك الجسم الثانى انما حصلت بتأثير هدا الاعتماد وتأثير هده المدافعة واصحابنا انكروا دلك وهده هى المسئلة المشهورة بمسئلة التولد ـ

وحجة اصحابنا ـ انه لو صح القول بالتولد لزم وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين بالاثر وهدا محال فالقول بالتولد محال ـ بيان الملازمة انه اذا التصق جوهر فرد بكف رجلين ثم ان احدهما جذب الكف فى حال ما دفع الآخر ايضا كفه فلو صح القول بالتولد كان الجذب مولدا للحركة فى دلك الجوهر كما ان الدفع مولد للحركة فيه ـ فاما ان تتولد من كل واحد منهما حركة على حدة او تتولد منهما معا حركة واحدة والاول باطل لانه يقتضى حصول الجسم الواحد فى الحيز فى

---

(١) هده العبارة من هنا الى المسئلة ليست فى ر ـ واضيفت من مص

الآن الواحد مرتين وهـذا غير معقول وايضا فعلى هذا التقدير تكون الحركتان متماثلتين فليس استناد احدهما الى الجذب والثانية الى الدفع اولى من العكس فيلزم لستناد كل واحد من الحركتين الى الجذب والى الدفع فيعود الامر الى وقوع الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين ولما بطل هذا القسم ثبت انه حصل فى ذلك الجوهر الفرد حركة واحدة حصلت بعلة الجذب وبعلة الدفع ثم كل واحد من هاتين العلتين مستقلة باقتضاء هذا الاثر مع القول بالتولد فيلزم حصول الاثر الواحد بمؤثرين مستقلين وذلك محال لان ذلك الاثر يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال واستدلال المعتزلة على القول بالتولد انما هو بحسن المدح والذم والثواب والعقاب وقد تقدم الجواب عنه فى مسئلة خلق الافعال ـ

المسئلة الرابعة والعشرون

فى بيان انه تعالى مريد لجميع الكائنات

مذهب المعتزلة ان الارادة توافق الامر وكل ما امرالله به فقد اراده وكل ما نهى عنه فقد كرهه ومذهبنا ان الارادة توافق العلم فكل ماعلم وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ماعلم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا ايمان ابى جهل مأمور به وهو غيرمراد وكفره منهى عنه وهو مراد ـ لنا وجهان ـ

الحجة الاولى ـ قددللنا على انه تعالى خالق افعال العباد وكل من خلق شيئا لاعلى سبيل الاكراه والالجاء فهو مريد لذلك الشئ فوجب القطع بانه تعالى مريد لجميع افعال العباد ـ

الحجة الثانية ـ انه تعالى علم من ابى جهل انه لايؤمن وقدبينا ان العلم بعدم الايمان مضاد لوجود الايمان وعند قيام احد الضدين كان الضد الثانى ممتنع الوجود لذاته فاذاً ايمان ابى جهل ممتنع الحصول مع ذلك العلم وكل المعلومات معلوم لله تعالى فالله تعالى لابد وان يكون عالما بامتناع وجود هذا الايمان ومن كان عالما بكون الشئ ممتنع الوجود استحال ان يكون مريدا لوجوده فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى يمتنع ان يكون مريدا لصدور الايمان عن الكافر ـ

واما المعتزلة ـ فقد احتجوا على قولهم بوجوه ـ

الشبهة الاولى ـ انه تعالى امر الكافر بالايمان وكل من امر بشئ فهو مريد وجود المأمور به فيلزم ان يكون الله تعالى اراد الايمان من الكافر ـ

الشبهة الثانية ـ ارادة الكفر والفسق سفه والسفه لايليق بالحكيم وايضا ان من اراد منه الكفر والفسق ثم انه يعاقب عليهما كان ذلك غاية السفاهة ـ

الشبهة الثالثة ـ الطاعة عبارة عن تحصيل مراد المطاع فلو اراد الله تعالى الكفر من الكافرين لكان الكافر مطيعا لله تعلى بكفره وذلك باطل بالاتفاق ـ

الشبهة الرابعة ـ الرضا بقضاء الله تعالى واجب بالاجماع فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء بالكفر لكن هذا باطل لان الرضا بالكفر كفر ـ

الشبهة الخامسة ـ لو اراد الله تعالى الكفر من الكافر وخلق الكفر فى الكافر لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لايطاق وهذا باطل بالعقل والسمع ـ

اما العقل ـ فلان كل انسان فانه يجد بالضرورة من نفسه انه ان اراد الطاعة يمكنه فعلها فكيف يقال انه غير متمكن من الطاعة مع انه يجد بالضرورة ثبوت هذه المكنة

واما السمع ـ فقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله ـ فما لهم عن التذكرة معرضين) وكذا القول فى جملة الآيات الدالة على ان الانسان غير عاجز عن الاتيان بالطاعات

الشبهة السادسة ـ التمسك بقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وقوله تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد ـ وبقوله ـ والله يهدى ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ـ قلنا لانسلم ان الامر بالشئ يستدعى ارادة المأمور به فان النزاع ما وقع الافيه ـ

وعن الثانى ـ (١) انا سنقيم الدلالة القاطعة ان شاء الله تعالى على ان القبيح لايقبح

---

(١) فى هامش مص قال فى المعالم وعن الثانى ان الطاعة عبارة عن الاتيان بالمامور به لا بالمراد وهذا اولى لان الامر صفة ظاهرة والارادة خفية ـ كذا نقله الامام فخر الدين صاحب الكتاب انتهى ـ كذا ـ والمناسب ان يكون هذا جوابا عن الثالث ـ ح ـ

الا با لشرع وعلى هذا الاصل فانه لا تقدح من الله تعالى شئ ـ
وعن الثالث ـ ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة ـ
وعن الرابع ـ القضاء صفة الله ونحن راضون بقضاء الله تعالى اى راضون بصفة الله تعالى واما الكفر فليس هو نفس قضاء الله تعالى بل هو مقضى قضاء الله تعالى ولم يدل الدليل على انه واجب(١) الرضاء بكل شئ قضى الله تعالى به ـ
وعن الخامس ـ المعارضة بالوجوه الستة التى ذكرناها فى خلق الافعال ـ
وعن السادس ـ ان الرضا والمحبة ترك الاعتراض والكفر والمعاصى وان كانت بارادة الله تعالى لكنها ليست بمحبة الله تعالى ولا برضاه (١) ـ

المسئلة الخامسة والعشرون

فى ان الحسن والقبح يثبتان بالشرع

اعلم انه لا بد فى هذه المسئلة تعيين محل النزاع فنقول لا نزاع فى انا نعرف بعقولنا كون بعض الاشياء ملائما لطباعنا وبعضها منافرا لطباعنا ـ فان اللذة وما تؤدى اليها ملائم والالم وما يؤدى اليه منافر ولا حاجة فى معرفة هذه الملائمة وهذه المنافرة الى الشرع وايضا نعلم بعقولنا ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص انما النزاع فى ان كون بعض الافعال متعلق الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة وكون البعض الآخر متعلق المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة هل هو لاجل صفة عائدة الى الفعل اوليس الامر كذلك بل هو محض حكم الشرع بذلك او حكم اهل المعرفة به ـ فقالت المعتزلة المؤثر فى هذه الاحكام صفات عائدة الى الافعال وعندنا انه مجرد حكم الشرع ـ

---

(١) بهامش مص ـ فائدة قال شيخ الاسلام ابن عبدالسلام فى قواعده امرعباده وكلفهم بانهم يطيعونه ولا يعصونه ويوحدونه ولا يكفرونه مع علمه انهم لا يطيعون ويعصون فما حقيقة هذا الطلب ـ قال شيخ الاسلام ليس هذا طلبا على الحقيقة وانما هو من باب المجاز وكذا نقله الامام الزركسى فى كتابه شرح جمع الجوامع ـ

واذا

واذا تنقح محل النزاع فنقول الذى يدل على قولنا وجوه ـ

الحجة الاولى ـ ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية وعلى التقديرين فالقول بالحسن والقبح العقليين باطل ـ

بيان المقدمة الاولى ـ ان صدور الفعل عند حصول القدرة والداعى اما ان يكون واجبا اولا فان كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا لان حصول القدرة والداعي ليس بالعبد والا لزم التسلسل واذا كان كذلك فعند حصولهما يكون الفعل واجبا وعند ما لايكونان حاصلين كان الفعل ممتنعا فكان الاضطرار لازما لامحالة واما ان لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا فاما ان يتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح اولا يتوقف فان توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك المرجح واجبا والاعاد الكلام الاول ولزم التسلسل واذا كان واجبا عاد القول بان حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي اضطرارى واما ان لم نتوقف رجحان الفعل على الترك على مرجح كان رجحان الفعل اتفاقيا بمعنى انه اتفق حصول هذا الرجحان لالمؤثر اصلا فلايكون ذلك الرجحان من العبد ـ

فثبت ان افعال العباد اما اضطرارية واما اتفاقية واذا كان كذلك وجب ان يكون القول بالحسن والقبح العقلى باطلا اما على قولنا فظاهر واما على قول المعتزلة فلان كل واحدة من هاتين الحالتين ينافى الاختيار وعند فقد الاختيار لايبقى الحسن والقبح ـ

فان قيل ـ فهذا الكلام بتمامه قائم فى الغائب فيجب ان لايصدر من الله تعالى فعل حسن ولا فعل قبيح ـ

قلنا ـ قد ذكرنا فى مسئلة خلق الاعمال ان صدور الفعل عن القادر موقوف على المرجح وذلك المرجح هو الارادة والارادة فى حق العبد محدثة فافتقرت الى الخالق والموجد فكان هذا المعنى لازما فى حق العبد بخلاف البارى تعالى فان ارادته قديمة ازلية فاستغنت عن المؤثر فلم يلزم الجبر فى حقه ـ

الحجة الثانية ـ لو كان الظلم قبحا لوجه عائد اليه لزم تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية وهذا محال فذلك محال ـ

بيان الملازمة ـ ان القبيح نقيض اللاقبيح واللاقبيح محمول على العدم والمحمول على العدم عدم فلا قبيح عدم فوجب ان يكون القبح صفة موجودة ـ

اذا ثبت هذا فنقول الظلم ماهية مركبة من امور منها كون ذلك الاضرار غير مستحق ومعلوم ان كونه غير مستحق قيد عدمى فاذا عللنا قبح الظلم بكونه ظلما وكونه ظلما ماهية مركبة من قيود احدها قيد عدمى فحينئذ لم يكن مجموع القيود المعتبرة فى كونه ظلما امرا وجوديا فيلزم تعليل القبح الذى هو صفة موجودة بالعدم وهو محال وانما قلنا ان تعليل ذلك الموجود بالعدم محال وذلك لان العدم نفى محض وسلب صرف وايجاد الغير يعتمد كونه موجودا فى نفسه واذا لم يكن له ثبوت وتحقق اصلا امتنع كونه علة لغيره ـ

الحجة الثالثة ـ لو كان قبح الكذب لكونه كذبا لوجب ان يقبح كل ما كان كذبا وكان يلزم ان يكون الكذب الذى يكون (١) سببا لخلاص الانبياء والرسل عليهم السلام عند (٢) اقدام الظلمة عليهم بالقتل وانواع الايذاء قبيحا ومعلوم انه ليس كذلك فدل هذا على ان كونه كذبا ليس علة للقبح ـ

فان قيل ـ الكذب فى جميع المواضع قبيح والواجب فى هذه الصور انما هو ذكر المعاريض كما قيل (ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب) وايضا لم لا يجوز ان يقال ان كونه كذبا علة للقبح الا ان الحكم يتخلف عن العلة فى هذه الصورة لقيام مانع ومعارض ـ

والجواب عن السؤال الاول ـ انا نفرض ان الكلام فيما اذا لم يكن التعريض كافيا كما اذا قال هل رأيت فلانا فى هذه الساعة وهل تعرف مكانه فان قلت نعم طالبك به وقتله لا محالة وان قلت لا فقد كذبت ـ

واما السؤال الثانى ـ فجوابه انه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال انه لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه وعلى هذا التقدير

(١) مص ـ يكون كذبا سببا (٢) مص ـ عن

 لا يمكنك

لايمكنك الحكم القطعى بقبح شئ من الاكاذيب اقصى ما فى الباب ان تكون الحاصل هو الظن وعند هذا لايمكنك الحكم بقبح الكذب فى حق الله تعالى ــ

الحجة الرابعة ــ لو ان ظالما قال لشخص انى سأقتلك غدا فههنا الحس اما ان يقتله وهو باطل قطعا او ان لايقتله الا انه اذا لم يقتله صار الخبر بانه سيقتله غدا كذبا فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل يلزمه القبيح وما يلزمه القبيح فهو قبيح فكان يجب ان يكون ترك القبيح قبيحا ولما كان ذلك باطلا علمنا انه لايمكن الحكم بقبح الكذب مطلقا وبالله التوفيق ــ

شبهة الخصم ــ انا نعلم ببداهة العقل ان الظلم قبيح وان الاحسان حسن وهذا العلم غير مستفاد من الشرع فان من ينكر الشرع حصل له هذا العلم فدل ذلك على ان هذا مستفاد من العقل ــ

والجواب ــ ان هذا (١) الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته ولا نزاع فى ان هذا معلوم بالعقل انما النزاع فى ان كون الفعل متعلق الذم والعقاب او متعلق المدح والثواب هل هو لاجل صفة قائمة بالفعل وما ذكرتموه لايدل على ذلك وتمام الكلام فيه مذكور فى كتاب المحصول فى علم الاصول والله اعلم ــ

المسئلة السادسة والعشرون

فى انه لا يجوز ان تكون افعال

الله تعالى واحكامه معللة بعلة البتة

اتفقت المعتزلة على ان افعال الله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد وهو اختيار اكثر المتأخرين من الفقهاء وهذا عندنا باطل ويدل عليه وجوه خمسة ــ

الحجة الاولى ــ ان كل من [illegible] فعلا لاجل تحصيل مصلحة اولدفع مفسدة فان كان تحصيل تلك المصلحة اولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الاولوية وكل من (٢) كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره

---

(١) ر ــ ان هذا ن اللفظان الحسن آلخ ــ (٢) مص ــ ما

وهو فى حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان مع الاستواء لايحصل الرجحان فامتنع الترجيح ـ

لا يقال ـ حصولها ولاحصولها بالنسبة اليه وان كانا على التساوى الا ان حصولها اولى للعبد من عدم حصولها له فلاجل الاولوية العائدة الى العبد يرجح الوجود على العدم ـ لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له اما ان يكونا متساويين بالنسبة الى الله تعالى اولا يستويان وحينئذ يعود التقسيم المذكور ـ

الحجة الثانية ـ لو كان موجدية الله تعالى معللة بعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وان كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلة الى علة اخرى فيلزم التسلسل وهو محال وهذا هو المراد من قول مشائخ الاصول ـ علة كل شئ صنعه (١) ولا علة لصنعه ـ

الحجة الثالثة ـ ان جميع الاعراض يرجع حاصلها الى شيئين تحصيل اللذة والسرور ودفع الالم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شئ من الوسائط وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الواسطة ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط اسهل عليه من تحصيله ابتداء كان التوسل الى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت انه لايمكن تعليل افعاله واحكامه بشئ من العلل والاعراض ـ

الحجة الرابعة ـ انه لو وجب ان تكون خلقه وحكمه معللا بعرض لكان خلق الله تعالى العالم فى وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية مصلحة وعرض ثم ذلك العرض وتلك المصلحة اما ان يقال انه كان حاصلا قبل ذلك الوقت اوما كان حاصلا قبله فان كان حاصلا قبله كان ما لاجله اوجد الله تعالى العالم فى ذلك الوقت حاصلا قبل ان اوجده فيلزم ان يقال انه كان موجدا له قبل ان كان موجدا وذلك محال واما ان قلنا ان ذلك العرض وتلك المصلحة ما كان حاصلا قبل ذلك الوقت وانما حدث فى ذلك الوقت فنقول حصول ذلك العرض فى ذلك الوقت اما ان يفتقر الى المحدث او لا يفتقر فان لم يفتقر فقد حدث الشئ لاعن

(١) ر ـ صنعه و لا علة لصنعته ـ

موجد و

موحدو محدث وهو محال وان افتقر الى المحدث من افتقر تخصيص احداث ذلك العرض بذلك الوقت الى عرض آخر لزم الانقسام الى ما لا نهاية له فيه ولزم التسلسل وان لم يفتقر البتة الى رعاية عرض آخر حينئذ تكون موحدية الله تعالى وخالقيته غنية عن التعلل بالاعراض والمصالح وهذا هو المطلوب ـ

واعلم ـ ان هذه الحجة التي ذكرناها في اختصاص حدوث العالم بذلك الوقت المعين عائدة في اختصاص كل واحد من الحوادث لوقته المعين ـ

الحجة الخامسة ـ قد بينا في مسئلة خلق الافعال انه لا موجد الا الله تعالى واذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والايمان حاصلا بايجاده وتخليقه وتكوينه واذا كان الامر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والاعراض ـ

واحتج الخصم على مذهبه بانه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك امتنع ان يكون فاعلا للقبيح ـ

اما المقدمة الاولى ـ وهي قولنا انه عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنه فهذه المقدمة مبنية على ثلث مقدمات ـ احداها ان القبائح انما تقبح لوجوه عائدة اليها ـ وثانيها انه تعالى منزه عن جميع الحاجات ـ وثالثها انه تعالى عالم بجميع المعلومات واذا ثبتت هذه المقدمات الثلث ظهر انه تعالى غني عن فعل كل القبائح وانه تعالى عالم بكونه غنيا عنها ـ

اما المقدمة الثانية ـ فهي ان كل من كان غنيا عن القبائح وكان عالما بكونه غنيا عنها فانه يستحيل ان يفعل القبيح فقد ذكروا في تقرير هذا طريقين ـ

الاول انا ببداهة العقل نعلم ان جهة القبح جهة صرف عن الفعل لا جهة دعاء اليه واذا حصل العلم بكونه قبيحا ولم يصر هذه الصارف معارضا بداعية الشهوة والحاجة بقي الصارف خاليا عن معارضة الداعي فوجب (١) ان يمتنع الفعل ـ

الطريق الثاني ـ وهو انا نثبت هذه المقدمة في الشاهد ثم نقيس الغائب على الشاهد اما اثباتها في الشاهد فلانا اذا قلنا لانسان كامل العقل ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك دينارا وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب في

---

(١) فوجب الترك ـ

جميع منافع الدنيا والآخرة وفى جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة التلفظ بتلك اللفظة وصعوبته فان فى هذه الصورة نعلم بالضرورة انه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على ان جهة الحسن جهة دعاء وجهة القبح جهة صرف واذا ثبت هذا فى الشاهد فنقيس عليه الغائب ونقول هذا الترجيح لابد فيه من علة فتلك العلة ليست الا علمه بان هذا حسن وذلك قبيح لانا كلما علمناه قبيحا علمنا هذه المرجوحية وكلما علمناه حسنا علمناهذه الراجحية فلما دار العلم باحدهما مع العلم بالآخر وجودا وعدما علمنا ان العلة فى هذا البعث وفى هذا المنع ليس الا العلم بهذه الجهة واذا كان هذا العلم حاصلا فى حق الله تعالى وجب ان يترتب عليه هذا البعث وهذا المنع — وهذا غاية تقرير كلام المعتزله فى هذه المسئلة —

والجواب — اما المقدمة الاولى من هذا الدليل فهي مبنية على ان الحسن والقبح انما يثبتان لوجوه عائدة الى الفعل وقد ابطلنا هذه القاعدة سلمنا انه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا فلم قلتم ان كل من كان كذلك فانه لا يفعل القبيح وتقريره انكم اما ان تقولوا ان كل من كان كذلك فانه يمتنع مع هذه الحالة ان يفعل القبيح اولا تدعوا الامتناع العقلي فان ادعيتم الامتناع العقلي لم يكن الله تعالى قادرا مختارا لان الاستغناء والعلم بذلك الاستغناء من لوازم ذاته وترك القبح من لوازم هذا الاستغناء وهذا العلم ولازم اللازم لازم فترك القبيح من لوازم الذات المخصوصة واذا كان كذلك كان ترك القبيح امرا واجبا بالذات ممتنع العدم واذا كان ترك القبيح امرا واجبا بالذات كان ايصال الثواب الى المستحق امرا واجبا وجوبا بالذات لان تركه لما كان قبيحا ممتنعا بالذات كان فعله فعلا واجبا بالذات فحينئذ يلزم ان تكون ذاته تعالى موجبا لحصول الثواب ووصوله الى المستحق وان لايكون قادرا على الترك اصلا فاثبات الحكمة على هذا الوجه يقدح فى كونه قادرا الا ان الحكمة متفرعة على كونه قادرا والفرع اذا استلزم فساد الاصل كان باطلا فالقول بالحكمة يجب ان يكون باطلا على هذا القول وايضا اذا كان الفعل موقوفا على الداعي لزم الجبر واذا لزم الجبر كان الله تعالى فاعلا لجميع افعال العباد

بواسطة

بواسطة خلق القدرة والداعي الموجب لها واذا كان كذلك امتنع ان يقال انه تعالى لا يفعل هذه الافعال —

واما القسم الثانى — وهو ان تقولوا ان كونه تعالى غنيا مع كونه عالما بكونه غنيا لاينافى فعل القبيح ولم يكن بين حصول هذا الفعل وحصول ذلك الوصف منافاة ولا معاندة اصلا فحينئذ يتعذر الاستدلال بذلك الوصف على انه تعالى لا يفعل القبيح لان كل ما لم يكن فيه امتناع لم يلزم من فرض وجوده محال ولا فساد فهذا سؤال صعب على ما ذكروه والله اعلم بالصواب (١) —

المسئلة السابعة والعشرون

فى اثبات الجوهر الفرد

اعلم انا قبل الخوض فى مسئلة المعاد نفتقر الى اثبات اصلين احدهما معرفة النفس ومعرفة النفس محتاجة الى معرفة (٢) الجوهر الفرد —

والاصل الثانى — اثبات الخلاء فحتى قبل الخوض فى مسئلة المعاد نذكر هذه المسائل الثلث —

اما مسئلة الجوهر الفرد — فنقول لا شك ان هذه الاجسام المحسوسة قابلة للانقسامات فهذه الانقسامات الممكنة اما ان تكون موجودة بالفعل اولا تكون وعلى كلا التقديرين فهى اما ان تكون متناهية اوغير متناهية فحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة لامزيد عليها —

فالاول — قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء متناهية وكل واحد منها غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه وهذا قول اكثر المتكلمين —

والثانى — قول من يقول الجسم المحسوس مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذا هو القول المنسوب الى النظام —

والثالث — قول من يقول هذا الجسم المحسوس واحد فى نفسه كما انه واحد فى الحس

---

(١) فى هامش مص — جرت العادة ان يجعل هذا آخر الجزء الاول من الكتاب

الاانه قابل لانقسامات غير متناهية لابمعنى انه يقبل انقسامات غير متناهية دفعة واحدة بل بمعنى ان الجسم لاينتهى فى الصغر الى حدا لاويقبل بعد ذلك الانقسام وان كل مايخرج من الانقسامات الى الفعل ابدا فهو متناه كما انا نقول انه تعالى قادر على ما لانهاية له لابمعنى انه يمكن (١) ان يخلق اشياء لانهاية لها فان ذلك محال بل بمعنى انه تعالى لايصل فى الخلق والايجاد الى حد الا ويمكنه بعد ذلك ان يوجد شيئا آخر وان كل مايخرج الى الوجود فانه متناه وهذا مذهب جمهور الفلاسفة ـ

الرابع ـ قول من يقول الجسم البسيط واحد فى نفسه لكنه قابل لانقسامات متناهية فهذا هو تفاصيل المذاهب فى هذا الباب ـ

ويدل على ان الجسم مركب من اجزاء متناهيه كل واحد منها لايقبل القسمة بوجه من الوجوه دلائل ـ

الحجة الاولى ـ ان كانت الحركة مركبه من امور متتاليه كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانيه بوجه من الوجوه كان الجسم مركبا من امور كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية بوجه من الوجوه والمقدم حق فالتالى مثله ـ

انما قلنا ـ ان الحركه مركبة من امور متتالية كل واحد منها لايقبل القسمة الزمانية وذلك لان الجسم يشاهد انه تحرك بعد ان لم يكن متحركا فهذه الحركة صفة زائدة على ذات الجسم ثم نقول هذه الصفة اما ان لايحصل شئ منها فى الحال او يحصل فان لم يحصل شئ منها فى الحال امتنع ان يصير ماضيا(٢) او مستقبلا وذلك لان الماضى هو الذى كان حاضرا فى وقت من الاوقات وقد زال الآن والمستقبل هو الذى يتوقع ان يحضر فى زمان من الازمنة الآتيه وبعد لم يحضر فلو امتنع ان يكون له حضور بوجه من الوجوه لم يكن ماضيا ولا مستقبلا ولا حاضرا وكل ما كان كذلك لم يكن موجودا البتة فالحركة لاوجود لها البتة وهذا خلف فثبت انه لا بد وان يحضر من الحركة شئ فى الحال فذلك الحاضر فى الحال اما ان يقبل القسمة بحسب الزمان

---

(١) مص ـ يمكن وجود اشياء غير متناهيه (٢) فى مص ـ ولا مستقبلا ـ

اولايقبل فان قبلها افترض فيه جزءان احدهما قبل الآخر لان القسمة الزمانية هكذا تكون فحينما كان النصف الاول موجودا لم تكن النصف الثانى حاصرا وحينما جاء النصف الثانى صار النصف الاول فانيا وحينئذ لا يكون الحاصر الموجود حاصرا موجودا بل الحاصر الموجود نصفه نصفه ثم نعيد التقسيم الاول فى ذلك النصف فالحاصل ان كل ما كان منقسما بحسب القسمة الزمانية لم يكن مجموعه موجودا فما كان مجموعا حاصرا وجب ان لايكون منقسما بحسب القسمة الزمانية فثبت ان الحاصر من الحركة والحاصل منها فى الحال غير قابل للقسمة الزمانية ـ اذا ثبت هذا فنقول ـ اذا انقضى ذلك الجزء حصل عقيب انقضائه شئ آخر وهو ايضا حاصر فوجب ان لايكون هو ايضا منقسما وهكذا القول فى جميع الاجزاء الواقعة فى تلك الحركة الى آخرها فثبت بهذا البرهان القاطع القاهر ان الحركة مركبة من امور متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة البتة اذا ثبت هذا قلنا وجب ان يكون الجسم ايضا كذلك لان القدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لايتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفها نصف الحركة الى آخرها فحينئذ يكون ذلك الجزء من الحركة منقسما وقد فرضنا انه غير منقسم هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو المطلوب فلما كانت الحركة مركبة من اجزاء متتالية كل واحد منها غير قابل للقسمة وثبت ان هذا القدر المقطوع بكل واحد منها من المسافة غير منقسم وجب ان تكون المسافة مركبة من اجزاء متلاصقة كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو المقصود ـ

الحجة الثانية ـ الزمان مركب من آنات متتالية فوجب ان يكون الجسم مركبا من نقط متتابعة ـ

بيان المقدمة الاولى من وجهين ـ

الاول ـ ان الزمان كم فهو اما كم منفصل او متصل لاجائز ان يكون كما متصلا لان الماضى معدوم والمستقبل معدوم والآن طرف فلزم ان يكون احد المعدومين متصلا بالمعدوم الآخر بطرف موجود وهو محال فاذا هو كم منفصل

فيكون مركبا من واحدات متعاقبة وهو المقصود —

الثاني — ان الآن الحاصر غير منقسم والا لم يكن حاصرا واذا ثبت هذا فعدمه يقع دفعة واحدة فيكون عدمه حاصلا عقيب وجوده فكذا القول في الثاني وهذا يقتضي تعاقب الآنات واذا ثبت ان الزمان مركب من الآنات المتتالية وجب ان يكون الجسم مركبا من نقط متشابهة للتقريب المذكور في الطريقة الاولى —

الحجة الثالثة — النقطة شيء موجود مشار اليها وهي لا تنقسم ومتى كان الامر كذلك كان القول بالجوهر الفرد لازما اما قولنا النقطة شيء موجود يشار اليها لا تنقسم فهذا لا يتم الا ببيان امور —

الاول — ان النقطة شيء موجود هذا متفق عليه الا انا نقول الدليل عليه ان الخط متناه بالفعل واذا كان متناهيا بالفعل كانت نهايته موجودة بالفعل ولا معنى للنقطة الا نهاية الخط فثبت ان النقطة موجودة بالفعل —

فان قيل — نهاية الشيء عبارة عن انقطاعه وانقطاع الشيء عبارة عن انه فني وما بقي منه شيء البتة وعدم الشيء كيف يكون امرا موجودا —

قلنا — نحن نعلم بالضرورة ان المقدارين اذا تماسا فنهايتاهما تماسان بطرفيهما فلو كان طرف الشيء نفس العدم لكان معنى المماسة هو ان عدم هذا مماس لعدم ذلك وهذا غير معقول فعلمنا ان طرف الشيء يستحيل ان يكون نفس العدم —

واما المطلوب الثاني — وهو ان النقطة شيء يشار اليه فذلك ظاهر لانه يمكننا ان نشير بالحس الى طرف الخط —

واما المطلوب الثالث — وهو ان النقطة غير قابلة للقسمة فالذي يدل عليه انها لو انقسمت لافترض فيها جزءان وحينئذ يكون طرف الخط هو القسم الثاني فقط وحينئذ لا يكون الطرف طرفا هذا خلف فالحاصل ان كل ما كان منقسما لم يكن كله طرفا وكلما كان كله طرفا لم يكن منقسما والنقطة عبارة عن نفس الطرف فوجب ان لا تكون منقسمة ولما ثبت بالبرهان هذه المطالب الثلثة ظهر ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة —

واذا ثبت هذا فنقول هذا الشئ اما ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا لاجائز ان يكون عرضا والا لافتقر الى محل ومحله ان كان منقسما لزم انقسامه انقسام محله وذلك محال وان لم يكن منقسما عاد التقسيم فيه وهو انه اما ان يكون جوهرا او عرضا ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى (۱) جوهر غير قابل للقسمة وهو المطلوب ـ

الحجة الرابعة ـ اذا فرضنا خطا قائما على خط ثم ان الخط القائم انتقل من احد جانبي الخط الثاني الى الجانب الآخر فهذا الخط المتحرك صار بجميع الاجزاء المفروضة فيه ممسوس طرف الخط المتحرك وطرف الخط المتحرك نقطة وممسوس النقطة نقطة فالخط المتحرك عليه وجب ان يكون مركبا من النقط التي كل واحد منها غير قابل للقسمة ولامعنى لقولنا الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى الا ذلك ـ

الحجة الخامسة ـ اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي فموضع المماسة اما ان يكون منقسما اولا يكون والاول باطل والا لكان ذلك الموضع من الكرة منطبقا على السطح المستقيم والمنطبق على المستقيم مستقيم فذلك الموضع من الكره مستقيم فاذا تدحرجت الكرة فالموضع الثاني من مواضع المماسة يكون ايضا مستقيما ثم ان موضع المماسة الثانية لاشك انه منطبق متصل بموضع المماسة الاولى فان كان ذلك الاتصال على الاستقامة صارت الكرة سطحا مستويا وان كان لاعلى الاستقامة بل على الزاوية صارت الكرة مضلعة هذا خلف فثبت ان موضع المماسة من الكرة شئ غير (۲) قابل للقسمة فاذا تدحرجت الكرة حتى تمت الدائره كانت تلك الدائره مركبه من مواضع المماسات وتلك المواضع نقط غير مستقيمة فحينئذ حصلت تلك الدائره خطا مركبا من النقط المتلاصقة وذلك هو المطلوب ـ

الحجة السادسه ـ لوكان الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهذا محال فذاك محال بيان المقام الاول من وجهين ـ

الاول ـ هو ان كل موضع اختص بخاصة لا تحصل في سائر المواضع كان ذلك

(۱) د ـ الى ما هو غير ـ الخ (۲) مص ـ شئ مميز قابل ـ

الموضع متميزا بالفعل عن سائر المواضع وكل نقطة يمكن فرضها فى خط فان تلك النقطة مختصة بخاصية ممتنعة الحصول فى سائر النقط فيلزم ان يكون كل واحدة من النقط التى يمكن فرضها فى الخط ان يكون حاصلا بالفعل وجميع مقدمات هذه الحجة جلية الا قولنا ان كل واحدة من النقط التى يمكن فرضها فى الخط فانها تختص بخاصية لا توجد فى سائر النقط التى يمكن فرضها والدليل عليه ان كل خط فان مقطع النصف منه موضع معين ويستحيل ان يكون غير تلك النقطة موضع النصف وكذا القول فى مقطع الثلث ومقطع الربع فانك ان زدت على مقطع الثلث شيئا اونقصت منه شيئا لم يكن ذلك مقطع الثلث بل مقطعا آخر وكذا القول فى جميع المقاطع التى لا نهاية لها فان لكل واحد منها موضعا لا يمكن ان يزاد عليه او ينقص منه فثبت ان كل نقطة يمكن فرضها فى هذا الخط فانها مختصة بخاصية يمتنع حصولها فى سائر النقط الممكنة الفرض فى هذا الخط فثبت انه لو كان الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الانقسامات حاصلة فيه بالفعل ــ

الوجه الثانى ــ فى تقرير هذه المقدمة انا اذا اشرنا الى جسم بسيط فان صريح العقل يشهد بان هذا النصف منه مغاير للنصف الآخر منه ــ

اذا عرفت هذا ــ فنقول هذان النصفان قبل اشارتنا اليها اما ان يقال كانا موجودين(١) فهما كانا اثنين فهذان الجزء ان كانا موجودين بالفعل ثم ننقل الكلام الى نصف كل واحد من ذينك النصفين الى آخر الانقسامات الممكنة فيلزم ان يقال ان بحسب الانقسامات الممكنة يحصل فى الجسم اجزاء بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا بان هذين الجزئين اللذين نشير اليهما ما كانا موجودين قبل اشارتنا اليهما بل هذان الجسمان انما حدثا عند اشارتنا اليهما فيلزم ان يقال بان ذلك الجسم الذى كان قبل اشارتنا اليه واحدا صار ثنيا عند هذه الاشارة وحدث عند هذه الاشارة هذان النصفان وهذا يقتضى ان يقال الاجسام توجد وتعدم بحسب تغير احوال الاشارات وهذا يقتضى ان هذه السموات والارضين والجبال والبحار تعدم وتوجد فى كل يوم الف الف مرة بحسب اشارات المشيرين وتوهمات

---

(١) ر ــ موجودين او ما كانا موجودين ــ

المتوهمين

المتوهمين ومعلوم ان هذا لا يليق بالعقلاء فثبت بما ذكرناه ان كل شئ يقبل الانقسام فان تلك الانقسامات كانت موجوده فيه بالفعل قبل التقسيم فظهر ان التقسيم عبارة عن تفريق المتجاورين كما يقوله المتكلمون فثبت ان الجسم لوكان قابلا لانقسامات لا نهاية لها لكانت تلك الاجزاء التي لا نهاية لها موجودة فيه بالفعل ــ

واما المقدمة الثانية ــ وهي قولنا هذه الاجسام المتناهية في المقدار يمتنع ان تكون مركبة من اجزاء غير متناهية في العدد ويدل عليه وجوه ــ

الاول ــ ان زيادة العدد اما ان توجب زيادة المقدار او لاتوجب فان اوجبت لم يكن تألفها سببا لازدياد المقدار فلم تكن المقادير حاصلة فيها البتة وهذا خلف واما ان كان ازدياد العدد موجبا لازدياد المقدار كانت نسبة العدد (١) الى المقدار كنسبة العدد الى العدد وكما ان بعضها ازيد من البعض في المقدار وجب ان يكون بعضها ازيد من البعض في العدد والعدد الناقص متناه والزائد زائد على الناقص بقدر متناه فيكون زائدا على عدده بعدد متناه فيكون عدد الزائد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف ــ

والثاني ــ وهو ان المسافة لوكانت مركبة من اجزاء غير متناهية لكان لا يمكن الوصول من اولها الى آخرها الا بعد الوصول الى نصفها ولا يمكن الوصول الى نصفها الا بعد الوصول الى ربعها فلو كانت فيها اجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من اولها الى آخرها في مدة متناهية ولما لم يكن ذلك ممتنعا علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية ــ

الثالث ــ لوكانت المقاطع الحاصلة في المسافة غير متناهية لامتنع ان يصل السريع الى البطئ وذلك لانه اذا ابتدأ البطئ ثم ابتدأ السريع بعده فان وصل السريع الى الموضع الذي وصل اليه البطئ يكون البطئ قد قطع بعض الاجزاء والى ان يصل السريع ايضا الى ذلك الموضع الثاني تكون قد وصل البطئ الى موضع ثالث فلو حصل في الجسم مقاطع غير متناهية لكان كل ما وصل السريع الى موضع يكون البطئ

(١) ر ــ المقدار

قد تعداه وكان يجب ان لا يصل السريع الى البطئ وحيث يصل اليه علمنا ان المقاطع الحاصلة في المسافة متناهية —

اما الفلاسفة — فقد ادعوا اولا ان القسمة الوهمية غير متناهية واحتجوا عليه بوجوه —

الحجة الاولى — ان كلما كان متحيزا مختصا بجهة فان يمينه غير يساره وقدامه غير خلفه وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب من هذه الجوانب الستة فلا يكون فردا بل يكون منقسما وربما عبروا عن هذا الكلام بعبارة اخرى وهي انا لو فرضنا خطا مركبا من ثلاثة جواهر متماسة فالوسط يلاقي ما على يمينه بعين ما يلاقي ما على يساره او بغيره والاول باطل والا لكان كل واحد من الطرفين ملاقيا كلية ذات الوسط وهذا لا يكون ملاقاة بل يكون مداخلة فحينئذ يكون كل واحد من الطرفين مداخلا بكليته في كلية ذات الوسط وعلى هذا التقدير لا يكون مجموع الاجزاء الثلاثة اريد في المقدار من الجزء الواحد وحينئذ لا يكون تألف هذه الاجزاء سببا لازديادها بالقدر والحجم ولا تكون الاعظام متألفة من تركبها وكل ذلك باطل ولما بطل هذا القسم ثبت ان الوسط شئ يماس ما على يمينه بغير الجانب الذي به يماس ما على يساره واذا كان كذلك كان الجوهر الفرد منقسما —

الحجة الثانية — لهم انا اذا فرضنا سطحا مركبا من جواهر لا تتجزى فاذا وقع الضوء على احد وجهي ذلك السطح صار ذلك الوجه مضيئا والوجه الآخر منه لا يصير مضيئا والمضئ مغاير لما ليس بمضئ فكل واحد من تلك الجواهر التي منها تركب ذلك السطح يكون احد وجهيه مضيئا والآخر غير مضئ فيكون كل واحد منها منقسما —

الحجة الثالثة لهم — انا اذا ركبنا خطا من ثلثة اجزاء متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزئين فعلى هذا التقدير بقي ما فوق الجزء (١) الوسطاني خاليا فاذا فرضنا ان الجوهرين الموضوعين على طرفي الخط تحركا الى الوسط لزم ان يصير كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر الوسطاني وذلك يوجب القسمة —

(١) د — الجوهر

لا يقال ـ ما الدليل على ان حركتهما ممكنة فى هذه الصورة لانا نقول الجزآن كل واحد منهما قابل للحركة وما فوق الجزء الوسطانى فارغ فاذا كان الشئ قابلا للحركة وكان المتحرك اليه فارغا كانت الحركة ممكنة قطعا ـ

الحجة الرابعة لهم ـ انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة اجزاء ووضعنا فوق طرفه الايمن جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا آخر وفرضنا ان هذين الجزئين ابتديا بالحركة معا وانتهيا معا فمن الضرورة ان كل واحد منهما لما مر بالآخر فقد تحاذيا والمحاذاة لا تحصل الا عند وقوع كل واحد منهما على متصل الثانى والثالث ومتى كان الامر كذلك كانت القسمة لازمة ـ

الحجة الخامسة لهم ـ نفرض مربعا مركبا من خطوط اربعة متماسة وكل واحد من تلك الخطوط يكون مركبا من اربعة اجزاء متماسة فيكون هذا المربع مركبا من ستة عشر جزءا وقطره وهو الخط المركب من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث من الثالث والرابع من الرابع فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية اوغير متلاقية فان كانت متلاقية لزم ان يكون القطر مساويا للضلع وهو محال وان كانت غير متلاقية فكل واحد من تلك الفرج اما ان يكون بحيث يتسع لجزء لا يتجزى واما ان يكون اقل من ذلك والاول يقتضى ان يكون القطر فى مقدار سبعة اجزاء والضلعان ايضا كذلك فيكون القطر مساويا لمجموع الضلعين وذلك محال واما ان كانت كل واحدة من تلك الفرج اقل من الجوهر الفرد لزمته القسمة ـ

الحجة السادسة لهم ـ اذا غرزنا خشبة فى الارض فعند طلوع الشمس يقع لها ظل طويل ثم كلما ازدادت الشمس ارتفاعا ازداد ذلك الظل انتقاصا فاذا فرضنا ان الشمس ارتفعت بمقدار جوهر فرد فاما ان لا ينتقص البتة من الظل شئ او ينتقص والاول باطل اذ لو عقل ان ترتفع الشمس جوهرا فردا ولا ينتقص من الظل شئ جاز ان ترتفع ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شئ حتى تصل الشمس الى وسط السماء ويبقى الظل كما كان وهو محال واما ان ينتقص من الظل شئ فاما

ان يقال كل ما ارتفعت الشمس جزءا واحدا ينتقص من الظل جزء واحد فحينئذ يلزم ان يكون طول الظل مثل مدار ربع الفلك وهو محال او يقال كلما ارتفعت الشمس جزءا ينتقص من الظل اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام —
الحجة السابعة لهم — اذا استدار الفلك استدارة منطقية استدارت جميع الدوائر الموازية لتلك المنطقة — اذا عرفت هذا فنقول اذا تحركت المنطقة جزءا فالدائرة الصغيرة القريبة من القطب الموازية للمنطقة ان تحركت ايضا جزءا لزم ان يكون مدار تلك الدائرة الصغيرة مساويا لمقدار المنطقة هذا خلف وان لم تتحرك البتة فحينئذ يلزم وقوع التفكك فى اجزاء الفلك وذلك باطل اما الاول فلان الدلائل الفلسفية قائمة على ان اجرام الفلك لاتقبل الانخراق والتفكيك واما ثانيا فلان القرآن وصفها بكونها سبعا شدادا وذلك ينافى وقوع التفكيك فيها فلم يبق الا ان يقال مهما تحركت المنطقة جزءا تحركت تلك الدائرة الصغيرة اقل من جزء وهو المطلوب —

وهذا الكلام قد يفرضونه فى حركة الرحى ويلزمون عليه تفكك اجزاء الرحى والمتكلمون يلتزمونه ويقولون انه سبحانه وتعالى فاعل مختار فهو يفكك اجزاء الرحى حال استدارتها ثم يعيد التأليف والتركيب اليها حال وقوفها والفلاسفة يدفعون هذا من وجهين —

الاول — الاستبعاد — والثانى ان الانسان لو الصق عقبه بالارض وادار نفسه فحينئذ يلزم ان يتفكك اجزاء بدن الانسان فى تلك الحالة ومن المعلوم ان الانسان يعلم بالضرورة انه فى هذه الحالة بقيت اجزاء بدنه متلاصقة كما كانت قبل ذلك فبطل القول بالتفكيك —

الحجة الثامنة لهم — اذا فرضنا مربعا متساوى الاضلاع بحيث يكون كل واحد من اجزائه (١) عشرة لزم ان يكون قطره جذر مأتين ببرهان شكل العروس ولكن ليس للمأتين جذر صحيح فعلمنا ان القول بالقسمة لازم لهم —
الحجة التاسعة لهم — بطؤ الحركة ليس لتخلل السكنات ومتى كان الامر كذلك كان

الجسم قابلا للقسمة ابدا ـ

بيان الاول ـ انا نفرض فرساجوادا شديد العدو بحيث يعدو من اول النهار الى وقت الظهر خمسين فرسخا فهذه الحركة مع انها فى غاية السرعة تكون ابطأ من الحركة اليومية فان الشمس تحركت من اول اليوم الى وقت الظهر ربع الفلك الاعظم ـ اذا ثبت هذا فنقول ـ لوكان البطوء لاجل تخلل السكنات يلزم ان تكون نسبة سكنات هذا الفرس المذكور الى حركاته كنسبة زيادة حركات الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن حركات الفلك اريد من حركات هذا الفرس الف الف مرة فيلزم ان يقال سكنات هذا الفرس اريد من حركاته الف الف مرة ولوكان الامر كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة فيما بين تلك السكنات الكثيرة لكن الامر بالضد فانا لا نشاهد فى حركات الفرس المذكور شيئا من السكنات فعلمنا انه ليس بطوء الحركات لاجل تخلل السكنات ـ

اذا ثبت هذا ـ فنقول يلزم ان يكون الجسم قابلا ابدا للقسمة لانه لوكان مركبا من الاجزاء التى لاتتجزى فلنفرض زمانا قطعت الحركة السريعة فيه جزءا لايتجزى فى ذلك الزمان ان قطع البطئ ايضا جزءا كان البطئ مثل السريع فى السرعة والبطوء وهذا خلف وان قطع البطئ اقل من جزء لزم انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب ـ

الحجة العاشرة لهم ـ كل متحيز فهو متناه وكل متناه فانه يحيط به حدا وحد ود فان(١) احاط به حد واحد فهو الكرة واذا تلاصقت الكرات حصلت فيما بينها فرج بحيث يكون كل واحد من تلك الفرج اصغر من كل واحدة من تلك الكرات فقد وجد شئ اصغر من الجوهر الفرد فينقسم الجوهر الفرد وان احاط به حدود مختلفة فهو المضلعات كالمثلث والمربع وكل ما كان كذلك فان جانب الزاوية منه اصغر من جانب الضلع وكل ما وقع التفاوت بالصغر والكبر فى اجزائه وجوانبه كان قابلا للانقسام فالجوهر الفرد قابل للانقسام فثبت ان الجوهر الفرد الذى يقول به المتكلمون لابد وان يكون منقسما على جميع التقديرات ولنقتصر من دلائل

(١) و ـ كلما احاط ـ

نفاة الجوهر الفرد على هذه الوجوه العشرة فان لنا كتابا مفردا فى هذه المسئلة من اراد الاستقصاء فيها فليطالع ذلك الكتاب ـ

واعلم ـ انا نجيب عن جميع هذه الشبه بجواب واحد ونحيل بالاجوبة المفصلة على ذلك الكتاب فنقول ان جميع هذه الوجوه مشتركة فى شئ واحد وهو انه قد اختص احد جانبى الجزء بخاصية لا تحصل فى الجانب الآخر منه ولكن هذا المعنى يوجب حصول انقسامات غير متناهية بالفعل والفلاسفة لا يقولون بهذا المعنى فما هو نتيجة هذه الشبه لا يقولون به وما يقولون به فهو الانقسام بالقوة فقط لا نتيجة هذه الوجوه فثبت سقوط هذه الوجوه باسرها ـ واما الاجوبة المفصلة فهى مذكورة فى الكتاب الذى صنفناه فى هذه المسئلة والله التوفيق ـ

المسئلة الثامنة والعشرون

فى حقيقة النفس

اعلم ان مرادنا من لفظة النفس هو الشئ الذى يشير اليه كل انسان بقوله انا حين(١) يقول انا فعلت وانا ادركت ـ اذا عرفت هذا فنقول العقلاء اختلفوا فى حقيقة النفس وضبط تلك المذاهب ان يقال الذى يشير اليه كل واحد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا جسما ولا جسمانيا اويكون مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا او ثلاثيا فان كان جسما فذلك الجسم اما ان يكون هو هذا الهيكل المحسوس اوجسم حاصل فى داخله ـ

فالقول الاول هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف ويدل على ضعفه وجهان ـ

الاول ـ انى اعلم ببداهة عقلى انى الآن هو (٢)الذى كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وهذا الهيكل المحسوس الموجود ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة لان اجزاء هذا الهيكل متبدلة تارة بالسمن والهزال وتارة بسائر انواع التحللات من العرق وانفصال الفضلات من الدماميل وغيرها ولانه

(١) مص ـ حى (٢) مص ـ غير ـ

 محتاج

محتاج الى الغداء والغداء عبارة عما يصير بدلا لما تحلل من البدن وكيف لايكون كذلك والبدن حار رطب والحار اذا عمل فى الرطب اصعد عنه الاجزاء البخارية وحللها واذا ثبت ان هذا الانسان هو الذى بعينه كان موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة وثبت ان هذا الهيكل ليس هو الذى كان موجودا قبل ذلك ثبت قطعا ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل –

الوجه الثانى – انى اعلم بالضرورة ذاتى المخصوصة حال ما اكون غافلا عن جميع مالى من الاعضاء الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فوجب القطع بان ما هو المشار اليه بقولى انا مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة –

واما القول الثانى – وهو ان الانسان عبارة عن جسم موجود فى داخل هذا الهيكل فهذا القول فيه وجوه –

احدها قول افلوطرخس – وهو انه عبارة عن الاجزاء النارية السارية فى هذا الهيكل قال لان خاصية النار الاشراق والحركة والنفس خاصيتها الادراك والحركة الاختيارية والادراك من جنس الاشراق (١) فثبت ان النفس عبارة عن النار قالوا ويتأيد هذا بما يقول الاطباء ان مدبر البدن هو الحرارة الغريزية –

وثانيها قول ديوجانس – وهو ان النفس هو الهواء قال وذلك لانه متى كان النفس متردداً كانت الحياة باقية واذا انقطع النفس زالت الحياة فوجب ان تكون النفس عبارة عن التنفس وهو الهواء المستنشق المتردد فى مجارى البدن وايضا من خواص الهواء انه لالون له ويدخل فى المنافذ الضيقة ويقبل الاشكال المختلفة والجسم الذى يكون فيه مستقلا بذاته كالزق المنفوخ والنفس موصوفة بهذه الصفات تثبت ان النفس هو الهواء (١) –

وثالثها قول ثاليس الملطى – قال ان النفس هو الماء لان الماء سبب لحصول النشؤ والنمو والنفس ايضا كذلك فكان النفس هو الماء –

واعلم – ان دلائل هذه الاقوال الثلثة كلها ضعيفة لانها اقيسة مركبة من الموجبتين فى الشكل الثانى وذلك غير منتج لانه لايمتنع فى العقل استواء الماهيات المختلفة فى

(١) ص – الاحراق (٢) ص – هو النفس –

بعض الصفات ـ

ورابعها ـ ان النفس عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة بشرط ان يكون لكل واحد منها مقدار معين ـ

واحتجوا عليه بانه مهما كانت هذه الاخلاط الاربعة باقية على كمياتها المخصوصة وكيفياتها المخصوصة كانت الحياة باقية ومهما لم تبق تلك الكميات وتلك الكيفيات زالت الحياة وهذا الدليل ضعيف لان الدوران لايفيدالعلم بالعلية (١) ـ

وخامسها ـ ان النفس عبارة عن الدم لانه اشرف اخلاط البدن ـ

وسادسها ـ ان الاجسام مختلفة في ماهياتها وذلك لان جسم الارض كثيف وانه البتة لا ينقلب لطيفا وجسم النار لطيف وانه لاينقلب البتة كثيفا ـ

اذا ثبت هذا فنقول الانفس اجسام لطيفة لذواتها حية لذواتها فتلك الاجسام اذا شاركت هذا الهيكل وسرت فيه سريان ماء الوردفي ورق الورد وسريان النار في الفحم وسريان دهن السمسم في جرم السمسم صارهذا الهيكل حيا بسبب تلك المشاركة والذوبان والانحلال والتبدل لايتطرق الى تلك الاجسام اللطيفة الحية وانما يتطرق الى هذا الهيكل فما دامت الاعضاء والاخلاط قابلة لسريان تلك الاجسام اللطيفة الحية لذواتها فيها بقي هذا الهيكل حيا فاذا اخرجت الاعضاء والاخلاط عن القابلية انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عنها وذلك هوالموت ـ

وسابعها ـ ان النفس عبارة عن المزاج الذي هوعبارة عن اعتدال الاركان والاخلاط وذلك لان الاركان والاخلاط اذا امتزج بعضها ببعض حصلت هناك كيفية معتدلة متوسطة وهي المزاج فذلك الاعتدال عبارة عن النفس وعن الحيـاة ـ

وثامنها ـ ان النفس عبارة عن الاجسام اللطيفة المتكونة في جانب البطن الايسر من القلب النافذة في الشرايين النابتة منه الى جملة اجزاء البدن ـ

وتاسعها ـ ان النفس عبارة عن الارواح المتكونة في الدماغ الصالحة لقبول قوة الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر النافذة من الدماغ في سطايا

---

(١) نص ـ لايفيد العلم ـ

الاعصاب النابتة منه الى اقاصي البدن ـ

وعاشرها ـ ان اجزاء هذا البدن على قسمين بعضها اجزاء اصلية باقية من اول العمر الى آخره من غير ان يتطرق اليها شيء من التغيرات والانحلالات والزيادات والنقصانات وبعضها اجزاء عارضة تبعية تارة تزداد وتارة تنتقص فالنفس والشيء المشار اليه لكل واحد بقوله انا انما هو القسم الاول من الاجزاء ـ واذا عرفت هذا ـ فما هو اجزاء اصلية بالنسبة الى زيد كانت اجزاء فاضلة بالنسبة الى عمرو وبالعكس وهذا اختيار المحققين من المتكلمين وبهذا القول يظهر الجواب عن اكثر شبهات منكري الحشر والنشر ـ فهذا تفصيل قول من قال النفس جسم

واما القسم الثاني ـ وهو قول من قال النفس شيء جسماني فهذا فيه اقوال ـ

احدها ـ قول من قال انها عبارة عن صفة الحياة ـ

وثانيها ـ قول من قال انها عبارة عن الشكل والتخطيط ـ

وثالثها ـ قول من قال انها عبارة عن تناسب الاركان والاخلاط ـ

واما القسم الثالث ـ وهو قول من قال النفس ليست بجسم ولا بجسماني فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة ومن قدماء المعتزلة مذهب معمر بن عباد السلمي ومذهب اكثر الاخباس (١) من الامامية ومن المتأخرين الغزالي وابي القاسم الراغب ـ

واعلم ـ ان الفلاسفة ذكروا في اثبات هذا وجوها كثيرة واعترضنا عليها في كتبنا الحكمية الآن اعتمادهم على وجه واحد ونحن نذكره ههنا ـ قالوا لا نشك في وجود معلومات غير منقسمة فيكون العلم بها غير منقسم فيكون الموصوف بتلك العلوم غير منقسم وكل متحيز فهو منقسم فاذاً الموصوف بتلك العلوم لا متحيز ولا حال في المتحيز ـ

اما المقدمة الاولى ـ وهي اثبات معلومات غير قابلة للقسمة فيدل عليه وجهان ـ الاول ـ انا نعرف ذات الله تعالى وثبت ان ذاته تعالى غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه وايضا نعرف الوحدة والوحدة غير قابلة للقسمة بوجه من الوجوه ـ

---

(١) ر ـ الاخباريين

الثانى ـ لاشك انا نعرف شيئا فذلك الشئ اما مفرد واما مركب فان كان مفردا فقد حصل المطلوب وان كان مركبا وكل مركب فهو مركب من المفردات والعلم بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فثبت انا نعلم امورا مفردة ـ

واما المقدمة الثانية ـ وهى ان المعلوم اذا كان غير منقسم كان العلم به غير قابل للانقسام والذى يدل عليه انه لو كان ذلك العلم قابلا للانقسام لكان مايفرض جزءا لذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم او يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بشئ من اجزاء ذلك المعلوم فان كان جزء العلم علما بذلك المعلوم لزم ان يكون الجزء مساويا للكل فى تمام الماهية وذلك محال وان كان متعلقا بجزء من اجزاء ذلك المعلوم لزم كون ذلك المعلوم (١) منقسما وهو محال وان لم يكن علما لا بذلك المعلوم ولا بشئ من اجزائه فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث امرا زائد بسبب ذلك الاجتماع او لايحدث فان لم يحدث البتة امر زائد لزم ان لايكون ذلك المجموع علما بذلك المعلوم والعلم بالشئ لا يكون علما بذلك الشئ هذا خلف وان حدثت حالة زائدة بسبب ذلك الاجتماع فتلك الحالة الزائدة ان كانت قابلة للقسمة عاد التقسيم المذكور فيه ولزم التسلسل وان لم تقبل القسمة فالعلم بهذا المعلوم هو هذه الحالة الزائدة الحادثة بسبب الاجتماع وانه غير قابل للقسمة فحينئذ يحصل (٢) ماذكرنا ان المعلوم اذا لم يقبل القسمة كان العلم به غير قابل للقسمة ـ

اما المقدمة الثالثة ـ وهى ان العلم اذا لم يكن قابلا للقسمة وجب ان يكون الموصوف به غير قابل للقسمة فالذى يدل عليه ان كلما كان قابلا للقسمة افترض فيه الجزآن فالعرض الحاصل فيه اما ان يكون بتمامه حاصلا فى كل واحد من النصفين اويكون بتمامه حاصلا فى احد النصفين دون الثانى او يكون نصفه حاصلا فى احد نصفيه والنصف الآخر منه حاصلا فى النصف الباقى من المحل اولايكون شئ من ذلك ـ اما الاول ـ وهو ان يحصل بتمامه فى هذا النصف وبتمامه فى النصف الثانى فهذا يقتضى حصول العرض الواحد فى محلين دفعة واحدة وهو محال ـ

---

(١) د ـ الجسم (٢) كذا ولعله تحصل

واما

واما الثانى ـ وهو ان يحصل تمامه فى احد النصفين منه دون الثانى فحينئذ ننقل الكلام الى ذلك النصف فان ذلك النصف ان كان منقسما عاد الكلام فيه فيلزم ان يكون حاصلا فى نصف ذلك النصف وبالجملة فكل ما يكون منقسما فان ذلك العرض لا يكون حالا فيه وهذا يلزمه من باب عكس النقيض ان ما يكون ذلك العرض حالا فيه فانه لا يكون منقسما ـ

واما الثالث ـ وهو ان يقال نتوزع الحال على المحل فهذا يقتضى انقسام الحال وقد بينا انه محال ـ

واما الرابع ـ وهو ان لا يكون شئ من هذه الاقسام فهذا محال لانه اذا كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية وعن جملة اجزاء الحال كان كل واحد من اجزاء المحل خاليا عن الحال بالكلية ومتى كان الامر كذلك امتنع كون المحل موصوفا بالحال والعلم به ضرورى فثبت ان الحال اذا كان غير منقسم كان المحل ايضا غير منقسم ـ

المقدمة الرابعة ـ وهى قولنا ان كل متحيز منقسم فهذا بناء على مسئلة نفى الجوهر الفرد وقد تقدم القول فيه وحينئذ يلزم القطع من مجموع هذه المقدمات الاربع ان الشئ الذى هو الموصوف منا بالمعارف والعلوم موجود ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز وهو المطلوب ـ

واعلم ـ انا لا نسلم ان كل متحيز فهو يقبل القسمة ابدا وقد قدمنا الدلائل على اثبات الجوهر الفرد سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الحال فى المنقسم منقسم ويدل عليه وجوه ـ

احدها ـ ان النقطة موجودة مشار اليها غير منقسمة وهى ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا وافتقرت الى محل فذلك المحل ان كان منقسما لزم انقسام النقطة لانقسام محلها وهو محال وان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد ـ

وثانيها ـ ان الوحدة عرض وهى من اسد الاشياء مباعدة عن الكثرة ثم الجسم

قد يوصف بالوحدة بسبب ان ما لا يقبل القسمة يصح قيامه (١) بالجسم —
وثالثها — ان الاضافات كالابوة والبنوة والاخوة قائمة بالاجسام ويمتنع ان يقال
قام بنصف هيكل الاب نصف الابوة وقام بثلثه ثلثها —
ورابعها — ان الوجود صفة قائمة بالجسم ويمتنع ان يقال قائم بنصفه نصف الوجود
وبثلثه ثلث الوجود او يلتزم ذلك ويقال ان نصف الوجود ايضا وجود وثلث
الوجود وجود لكن اذا جاز هذا فلم لا يجوز ان يقال العلم القائم بالجسم المنقسم
يكون منقسما ويكون ايضا نصف العلم علما وثلث العلم علما فهذا ما في هذه المسئلة
وبالله التوفيق —

المسئلة التاسعة والعشرون

في اثبات الخلاء

اعلم ان معنى (٢) الخلاء هو ان يوجد جسمان لا يتماسان ولا يوجد بينهما ما يماسانه (٣)
واكثر الفلاسفة ينكرون الخلاء داخل العالم الا ابا البركات البغدادي (٤) فانه يثبته
واقوى ما قيل في اثبات الخلاء وجهان —

الحجة الاولى — ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فالمنتقل اليه اما ان يقال
انه كان خاليا قبل انتقال هذا المنتقل اليه او كان مملوءا فان قلنا انه كان خاليا فقد ثبت
القول بالخلاء وان قلنا انه كان مملوءا فبعد انتقال هذا الجسم اليه اما ان يقال انه بقي
ذلك الجسم فيه او انتقل ذلك الجسم من ذلك المكان الى مكان آخر فان بقي ذلك
الجسم فيه حال ما انتقل اليه هذا الجسم لزم اجتماع الجسمين في مكان واحد وهو
محال وان انتقل ذلك الجسم عن ذلك المكان فاما ان يقال انه انتقل الى مكان ذلك
الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان جسم آخر فان كان الاول لزم الدور
لان هذا لا يمكنه الانتقال عن مكانه الا اذا فرغ المكان عن الثاني ولن يفرغ

(١) ر — اتصافه (٢) ر — مراد نا من (٣) ر — يماسه (٤) هو صاحب كتاب
المعتبر الذي مضى ذكره —

المكان

المكان عن الثانى الا اذا فرغ المكان الاول عن الجسم الاول و ما افضى الى الدور امتنع وجوده واما ان انتقل الى مكان آخر عاد التقسيم الاول فيه و يلزم ان يقال مهما تحركت البقة اوالنملة ان يتحرك جملة عالم الاجسام (١) وذلك محال فثبت ان القول بعدم الخلاء يفضى الى اقسام باطلة فيكون القول بعدم الخلاء باطلا فيكون القول بالخلاء حقا ـ

فان قيل ـ فعلى هذا التقدير يلزمكم ان تقولوا اذا تحركت الذرة فى قعر البحر المحيط ان تندفع كلية ذلك البحر وتثبتوا فى داخل الماء احيازا خالية وذلك بعيد لان الماء جرم ثقيل سيال فاذا وجد موضعا خاليا سال اليه بالطبع ـ

قلنا ـ اثبات الخلاء داخل ماء البحر غير بعيد على قولنا لان عندنا خالق العالم فاعل مختار فلا يبعد ان يمنع اجرام الماء عن السيلان الى تلك الاحياز الفارغة ـ

الا ان لقائل ان يقول لم لايجوز ان يقال العالم كله ملأ الا ان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان فان الفاعل المختار يعدم الجسم الذى كان حاصلا فى المكان المنتقل اليه ويخلق جسما فى المكان المنتقل عنه وعلى هذا التقدير يسقط دليلكم ـ

الحجة الثانية فى اثبات الخلاء ـ انا اذا فرضنا سطحين مستويين انطبق احدهما بتمامه على الآخر ثم اذا فرض ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة فعند هذا يلزم القطع بحصول الخلاء فيما بين ذينك الجسمين وههنا مقدمات ـ

المقدمة الاولى ـ انه يمكن فرض سطحين مستويين من كل الوجوه ويدل على امكانه ان عدم الاستواء فى السطح اما ان يكون بسبب اختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض اوبسبب حصول المسام فيه اما الاول فلابد وان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية فلابد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والالذهب الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام فى اجزاء السطح فهذ الوحصل فلابد وان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متباينة وذلك محال فوجب القطع (٢) بوجود سطوح مستوية ـ

(١) ر ـ اجسام العالم (٢) ر ـ القول ـ

واما المقدمة الثانية — فهي انه يجوز وجود سطحين مستويين يتماسان بالكلية فهذا ظاهر لان تماس بعض جوانب السطوح ممكن فيكون تماسها ايضا بالكلية ممكنا لان جميع الاجزاء المفروضة في السطح الواحد متساوية فما صح على البعض جاز على الباقي —

واما المقدمة الثالثة — وهي ان ارتفاع احد السطحين بكليته عن السطح الآخر ممكن وبرهانه ان احد السطحين لما كان بكليته مماسا للسطح الآخر فاذا ارتفع احد اجزائه عما تحته فالجزء المتصل يجب ايضا ان يرتفع عما تحته والا لزم وقوع التفكك في السطح الاعلى وهو محال —

واما المقدمة الرابعة — انه اذا حصلت هذه الامور لزم وقوع الخلاء فيما بين هذين السطحين وذلك لانه لو حصل جسم فيما بينهما لكان ذلك الجسم اما ان ينتقل من الخارج اليه اويحصل من مسام السطح الاعلى والاسفل فان انتقل من الخارج الى ذلك الوسط فحين ما يكون ذلك الجسم المنتقل حاصلا في الطرفين لايكون حاصلا في الوسط ففي ذلك الوقت تكون الوسط خاليا وهو المطلوب — واما القول بانه يوجد (١) من مسام الاعلى والاسفل فهذا ايضا باطل لانا فرضنا الكلام في سطحين لاشئ من المسام فيهما وايضا فبتقدير حصول المسام الا انه لابد وان يحصل بين كل منفذين من تلك الاجسام سطح متصل فالشئ الذي نزل من المسام تكون حال كونه متصلا بطرف تلك الفرجة لايكون حاصلا في وسط السطح المتوسط فيما بين الفرجتين فيكون ذلك الوسط خاليا لامحالة فثبت ان القول بالخلاء لازم على كل التقديرات —

واعلم ان هذه الحجة لايمكن الجواب عنها على اصول الفلاسفة الا ان على اصول الاسلاميين عليها سؤال وهو ان يقال لم لايجوز ان يقال ان في اول وقت رفع احد السطحين عن الآخر يخلق الفاعل المختار فيما بينهما جسما وعلى هذا التقدير لايحصل الخلاء البتة — اما نفاة الخلاء فقد احتجوا بوجوه —

الحجة الاولى — ان كل خلاء فانه قابل للتقدير والمساواه والمفاوتة بدليل ان الخلاء

---

(١) ر — يدخل —

الحاصل

الحاصل بين طرفى الطاس اقل من الخلاء الحاصل بين حدارى البلد والخلاء الحاصل بين حدارى البلد اقل من الخلاء الحاصل بين السماء والارض فثبت ان كل خلاء فهو قابل للمساواة والمفاوتة وكلما كان كذلك امتنع ان يكون عدما محضا لانه لايمكن ان يقال هذا العدم نصف ذلك العدم او ثلثه وان ذلك العدم اضعاف هذا العدم ولا يمكن ان يقال العدم عشرة اذرع او الف ذراع فالخلاء يمكن (١) وصفه بهذه الاوصاف فثبت ان الخلاء لو حصل لكان موجودا قابلا للتقدير فلا يكون الخلاء عدما بل مقدارا والمقدار اما ان يكون عبارة عن نفس الجسم او عن صفة قائمة بالجسم فثبت انه لو فرض الخلاء حاصلا لما كان خلاء بل كان ملاء فاذا فرض الخلاء يفضى ثبوته الى نفيه فكان القول به باطلا —

الحجة الثانية لهم — لو فرضنا الخلاء لكانت الحركة فيه اما ان تقع فى زمان اولا فى زمان والقسمان باطلان فبطل القول بالخلاء —

انما قلنا — ان الحركة فيه يمتنع وقوعها فى زمان وذلك لان المتحرك فيه كل ما كان ارق كانت المعاوقة فيه اقل فكانت الحركة فيه لامحالة اسرع فاذا ثبت هذا فلنفرض مائة ذراع من المسافة ولنفرض انها لوكانت خلاء لتم قطعها فى ساعة واحدة ولوكانت ملاء من الهواء تم قطعها فى عشر ساعات فاذا فرضنا ملاء اقل معاوقة من الهواء بحيث تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الهواء كنسبة زمان الحركة فى الخلاء الى الحركة فى الهواء لزم ان تقع قطع تلك المسافة المملوءة من ذلك الملاء الرقيق فى ساعة واحدة فتكون الحركة فى الملاء مثل الحركة فى الخلاء فتكون الحركة مع المعاوق كهى لامع المعاوق وذلك محال فثبت انه لوصح القول بالخلاء امتنع وقوع الحركة فيه فى زمان —

وانما قلنا — انه يمتنع وقوع الحركة فى الخلاء لا فى زمان لان كل حركة فهى على مسافة فكل مسافة منقسمة واذا كان كذلك كانت الحركة الى نصفها متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها ومتى كان كذلك كانت الحركة واقعة فى الزمان فثبت بما ذكرنا ان الحركة فى الخلاء اما ان تحصل فى زمان اولا فى زمان وثبت

---

(١) ص — لايمكن —

فساد هذين القسمين ثبت القطع بان القول بوجود الخلاء محال باطل ـ
الحجة الثالثة لهم ـ لو فرضنا الخلاء لكان ذلك الخلاء متشابه الاجزاء واذا كان الامر كذلك امتنع ان يبقى الجسم فيه ساكنا لان بقاءه في حيز معين مع كونه مشابها لسائر الاحياز ترجيح لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح ويمتنع ايضا ان يبقى الجسم فيه متحركا لان الانتقال من احد الحيزين الى الحيز الآخر مخصوص انتقل عنه هرب وللمنتقل اليه طلب وذلك ايضا ترجيح لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال ـ
لا يقال ـ لم لا يجوز ان يقال ان الفاعل المختار يخصص الجسم ببعض تلك الاحياز (١) على السبيل مجرد القصد والاختيار ـ
لانا نقول اذا كانت الاحياز متساوية من جميع الاعتبارات والوجوه كانت نسبة القدرة والارادة الى كلها على السوية فلو اقتضت القدرة والارادة تخصيص ذلك الجزء ببعض تلك الاحياز دون البعض من غير مرجح اصلا كان ذلك ترجيحا لاحد المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال ـ
والجواب عن الاول ـ لا نسلم ان نفس الخلاء يقبل التقدير والمساواة والمفاوتة بل الشيء الذي يمكن حصوله في الخلاء تثبت له (٢) هذه الاحكام مثلا ـ
لا نقول ـ الخلاء الذي بين طرفي الطاس اقل من الخلاء الذي بين طرفي البلد بل نقول الاجسام التي يمكن حصولها بين طرفي الطاس اقل من الاجسام التي يمكن حصولها بين طرفي البلد ـ
والجواب عن الثاني ـ لم لا يجوز ان يقال ان الحركة من حيث انها حركة تستدعي قدرا من الزمان وبسبب ما في المسافة من المعاوقة تستدعي قدرا آخر من الزمان ـ
اذا عرفت هذا فنقول ـ اذا فرضنا ان مائة ذراع من الخلاء لا يمكن قطعها الا في ساعة واحدة ثم فرضنا ملاء ارق من الهواء بحيث يكون نسبة ما بها من المعاوقة الى المعاوقة التي في الهواء نسبة العشر فهذه الحركة تحصل في ساعة وعشر ساعة اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر الساعة فبسبب حصول هذه المعاوقة الضعيفة واما

---

(١) ب ـ ... من الاحياز على سبيل مجرد (٢) ب ـ يقبل هذه ـ الحركة

الحركة فى الخلاء الصرف فانها تحصل فى ساعة واحدة فقط فعلمنا ان ما ذكروه مغالطة ـ

والجواب عن الثالث ـ ان حاصل الكلام فيه يرجع الى ان القادر المختار هل يمكنه ترجيح احد المثلين على الآخر لمحض كونه قادرا مختارا ام لا وعندنا ان ذلك غير ممتنع على ماقررناه فى مسئلة القادر فزال السؤل ـ

المسئلة الستون

فى المعاد وفيه فصول

الفصل الاول

فى اعادة المعدوم

اختلف العقلاء فى ان الشئ اذا عدم وفنى فهل يمكن اعادته بعينه ام لا فزعم جمهور الفلاسفة فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى واما جملة مشايخ المعتزلة ـ فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك بان عندهم المعدوم شئ والشئ اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتى العدم والوجود لاجرم قالوا اعاده المعدوم جائزة ـ

واما اصحابنا ـ فانهم يقولون الشئ اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضا وعدما صرفا ولم تبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمتنع فى قدرة الله اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف العقلاء الا اصحابنا ـ

والذى ـ يدل على صحة هذا القول ان الشئ اذا صار معدوما فانه بعد العدم بقى جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب القطع بكونه تعالى قادراً على اعادته بعينه بعد العدم ـ

وانما قلنا ـ انه بعد عدمه بقى جائز الوجود لانه قبل عدمه جائز (١) الوجود وهذا الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل الكلام الى جواز الجواز ولا يتسلسل بل ينتهى بالآخرة الى جواز هو من لوازم الحقيقة وهذا نقيض حصول هذا الجواز حالتى الوجود والعدم فثبت بهذا ان الجواز حاصل ابدا ـ

واما انه تعالى قادر على كل الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادرا على اعادة المعدوم ـ

فان قيل ـ فلكم هذا الجواز لازم لماهيته فيبقى الجواز ببقاء الماهية ـ

قلنا ـ هذا الكلام متين الا انه مبنى على ان الماهية باقية حال العدم وهذا لايتم الا مع القول بان المعدوم شئ وانتم لا تقولون به ـ

والجواب ـ ان بطلان الماهية حال العدم لا يمنع من الحكم عليها بالجواز والامتناع ويدل عليه وجوه ـ

احدها ـ ان صريح العقل يحكم بان هذا المحدث كان جائز الحدوث قبل ان حدث فهذا الذى حكم العقل عليه بالجواز ليس هو الماهية لان الماهية لو كانت واجبة للتقرر والتحقق حالتى الوجود والعدم (٢) تكون ممتنعة التغير والتبدل من حيث انها ماهية امتنع ان يكون جواز التغير والتبدل نعتا وصفة لها بل لابد وان يكون هذا الجواز نعتا للوجود فقط او لموصوفية الماهية بالوجود ثم ان الوجود قبل تجدده البتة ما كان حاصلا فعلمنا ان عدم حصوله وعدم تحققه فى نفسه لا يمنع من الحكم عليه بالجواز ـ

وثانيها ـ ان الخصم يحكم على هذا الذى عدم وفنى بالكلية بانه يمتنع عوده

(١) مص ـ لانه كان عند الوجود جائز (٢) ر ـ والعدم ممتنعة ـ كذا ـ والظاهر ان لفظ تكون زائدة فى مص ولفظ العدم مكررة فى ـ ر ـ

فهو المحكوم

والمحكوم عليه بامتناع العود ليس الا ذلك الشخص الذى هو نفى فعلمنا ان ماهيته وعدمه لا يمنع صحة الحكم عليه بانه جائز او ممتنع -

وثالثها - ان هذا الذى هو نفى فهو بعد فانه اما ان يجوز الحكم عليه بشئ من الاحكام او لا يجوز فان جاز الحكم عليه فقد سقط هذا السؤال وان امتنع الحكم عليه كان ذلك متناقضا لان تخصيصه بانه يمتنع الحكم عليه حكم عليه بهذا الامتناع فثبت ان القول بانه يمتنع الحكم عليه يوجب كونه محكوما عليه وما ادى ثبوته الى نفيه كان باطلا فبطل القول بان ما هو نفى وعدم امتنع الحكم عليه -

ورابعها - انا نحكم على شريك الله تعالى بانه ممتنع وعلى الجمع بين الضدين بانه ممتنع فالمحكوم عليه بهذا الامتناع هو شريك الله تعالى والجمع بين الضدين ثم هذه الماهيات ليس لها تحقق اصلا البتة باتفاق العقلاء فعلمنا ان الحكم على الشئ لايستدعى كون المحكوم عليه ثبوتيا -

لا يقال - المحكوم عليه بالامتناع هو الصورة المستحضرة فى الذهن -

لانا نقول - تلك الصورة لما كانت حاصرة فى الذهن موجودة هناك لم يكن الحكم عليها بكونها ممتنعة الوجود بل المحكوم عليه بالامتناع هو وجوده فى الخارج لكن وجوده فى الخارج غير ثابت اصلا فاذا المحكوم عليه بهذا الحكم لاتحقق له البتة -

وخامسها - انا نحكم بان الوجود والعدم لا يجتمعان فهذا الحكم على مسمى العدم بانه ينافى الوجود ويعانده فالمحكوم عليه بهذه المعاندة والمنافاة هو مسمى العدم ومسمى العدم يمتنع ان يكون له تحقق لانه نقيض التحقق والتعين والتقرر واحد هذين النقيضين لايكون عين الثانى -

واحتج من انكر جواز اعادة المعدوم بوجوه -

الحجة الاولى - ان الحكم على الشئ بانه يجوز اعادته متوقف على كون ذلك الشئ هو هو واعنى على كونه متعينا فى نفسه متخصصا (١) فى ذاته والشئ بعد عدمه نفى محض وليس له تخصص ولاتشخص فكان الحكم عليه بجواز الاعادة باطلا -

الحجة الثانية - انه لو كانت اعادة المعدوم جائزة لكانت اعادة الوقت الذى

---

(١) ر - متحققا -

احدثه الله تعالى فيه اولا حائرة ستقدير ان يعيد الله تعالى الوقت الاول و يعيده فيه كانت هذه الاعادة حدوثا فى وقته الاول فيلزم ان يقال انه من حيث هو معاد ليس بمعاد بل مبدأ وذلك جمع بين النقيضين وهو محال ـ

الحجة الثالثة ـ اذا فرضنا ان جوهرا قد عدم ثم فرضنا ان الله تعالى اعاده و فرضنا انه تعالى احدث جوهرا آخر فنسبة هذين الجوهرين الى ذلك الذى عدم اولا نسبة واحدة فلم يكن كون احد هذين الجوهرين عين ذلك الذى عدم والآخر مثله اولى من العكس فلزم اما القول بان كل واحد منهما هو عين ذلك الشئ الذى عدم فيلزم ان يكون الشئ الواحد شيئين وهو محال ـ واما القول بانه ليس كل واحد منهما عين ذلك الذى عدم بل كان كل واحد منهما مغايرا له ومثلا له وذلك هو الحق وهو يمنع من جواز اعادة المعدوم ـ

لا يقال ـ لم لا يجوز ان يقال ان احدهما اولى بان يكون عين الذى عدم وذلك لان هذا عين ما كان والآخر مثله فكان احدهما اولى بان يكون عين ما كان

لانا نقول ـ ان هذين الجوهرين اللذين حدثا مثلان من جميع الوجوه فكانت نسبة كل واحد منهما الى الذى عدم كنسبة الآخر اليه واذا كان كذلك لم يكن كون احدهما هو عين ذلك الذى عدم والآخر مثله اولى من العكس فقولكم انما كان هذا عين ذلك الذى عدم لان هذا هو عين ذلك الشئ ـ

قلنا هذا تعليل للشئ بنفسه والمعنى انه انما كان هذا عين ما انقضى لان هذا عين ما انقضى ومعلوم ان هذا باطل ـ

والجواب عن الاول ـ انا قد دللنا على ان الحكم على الشئ بالجواز لا يستدعى كون المحكوم عليه متحققا متعينا فى نفسه بالدلائل القاطعة ـ

والجواب عن الثانى ـ ان حدوث الشئ غير مشروط بالوقت والا لكان ذلك الوقت حادثا فيلزم افتقاره الى وقت آخر ولزم التسلسل بل حدوث المبدأ هو الذى لا يكون مسبوقا بالحدوث البتة و حدوث المعاد هو ان يكون مسبوقا بحدوث آخر وعلى التقديرين يزول السؤال ـ

والجواب

والجواب عن الثالث ـ ان افراد النوع الواحد وان كانت متماثلة فى الماهية الا انه لاشك انها غير متماثلة فى الشخصية بل كل واحد من تلك الافراد مختص بتعينه وتشخصه واذا كان كذلك فلا نسلم ان نسبة هذين الجوهرين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة بل القول بان هذه النسبة واحدة لا يصح الا بعد القول بان اعادة المعدوم باطلة لان بتقدير ان يصح هذا القول كان احد هذين الحادثين هو عين ذلك الذى عدم والحادث الآخر ليس عينه بل مثله فاذاً القول بان نسبة هذين الحادثين الى ذلك الذى عدم نسبة واحدة مبنى على ان اعادة المعدوم ممتنعة فلو بينا هذا الامتناع بهذه المقدمة لزم الدور وانه باطل ـ

الفصل الثانى

فى بيان ان ما سوى الله تعالى فانه يجوز العدم عليه

قالت الفلاسفة ـ الارواح البشرية وان كانت محدثة الا انها ابدية غير قابلة للعدم وايضاً العقول الفلكية والنفوس الفلكية والاجرام الفلكية والهيولى غير قابلة العدم ـ

لنا انا بينا فى مسئلة حدوث العالم ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث وكل محدث فان حدوثه فانه لا العدم بل الوجود فهذه القابلية من لوازم الماهية وكل ما كان من لوازم الماهية فانه واجب الدوام فى جميع زمان دوام الماهية فاذاً قابلية العدم من لوازم الماهية كل ما سوى الله تعالى فهذا يقتضى جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى ـ واما الفلاسفة فقد احتجوا على قولهم بوجوه ـ

الحجة الاولى ـ وهى عمدتهم ان الارواح البشرية لا تقبل الفناء وتقريرها انها لو كانت قابلة للعدم لكانت قابليتها للعدم اما ان تكون قائمة بها او بغيرها والقسمان باطلان فبطل القول بكونها قابلة للعدم ـ

انما قلنا انه يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بها لان كل ما كان قابلا للشئ فان القابل يكون موجوداً مع المقبول فلو كان الموصوف بقابلية عدمها نفس وجودها لزم ان

يتقرر وجودها مع عدمها وذلك محال ـ

وانما قلنا ـ انه يمتنع ان تكون هذه القابلية قائمة بغيرها لان مثل هذا الشئ يجب ان يكون صورة فى مادة حتى يكون امكان وجودها وامكان عدمها قائما بتلك المادة فان النفس ان كانت كذلك كانت مركبة من مادة وصورة لكن النفس جوهر مجرد فمادتها يجب ان تكون جوهرا مجردا وحينئذ نقول ان كانت تلك المادة ايضا قابلة للعدم افتقرت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فلابد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة لاتكون قابلة للعدم وهى جوهر مجرد فهى محل العلوم والادراكات فتكون النفس هى هى لاغير فتكون النفس باقية غير قابلة للعدم ـ

فان قيل ـ فيلزمكم ان لايكون شئ من الصور والاعراض قابلا للعدم ـ

قلنا ـ هذا غير لازم لان القابل لصحة حدوثها ولصحة عدمها موادها وموادها متقررة مع ذلك الحدوث وذلك العدم بخلاف جوهر النفس فانها ان كانت بريئة عن المادة فقد ظهر الفرق وان كانت مادية كانت مادتها لامحالة جوهرا مجردا فتكون النفس هى هى لاغير فتكون باقية ـ

الحجة الثانية لهم ـ الابتداء والانتهاء على الزمان محال فوجب ان تكون الحركة كذلك فوجب ان يكون الجسم كذلك فهذه مقدمات ثلث ـ

المقدمة الاولى ـ قولنا لابداية للزمان ولا نهاية له فنقول اما قولنا يمتنع ان تكون للزمان بداية وذلك لان كل مالوجوده بداية فعدمه متقدم على وجوده وذلك التقدم ليس نفس العدم لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد فالقبلية ليست نفس العدم فهى صفة موجودة فقدحصل قبل مبدأ الزمان شئ آخر متقدم عليه بالزمان هـذا خلف فاذاً لابداية للزمان واما انه لا نهاية له فلانا لو فرضنا له نهاية لكانت تلك النهاية ملحقة بالعدم فذلك العدم متأخر عنه بالزمان فقد حصل بعد اجزاء الزمان شئ آخر متأخر عنه بالزمان هذا خلف فاذاً يمتنع ان تكون للزمان بداية ونهاية ـ

 اما

اما المقدمة الثانية ـ وهي انه لما كان الزمان بحيث يمتنع ان يكون له بداية ونهاية وجب ان تكون الحركة كذلك والدليل عليه ان الزمان عبارة عما ينقسم الى الماضي والى المستقبل فلو لم يكن هناك شئ يتغير من حالة الى حالة لم يصدق انه مضى امر وسيجئ امر آخر فثبت ان الزمان لا يعقل حصوله الا عند حصول التغير ولا نعني بالحركة الا هذا التغير فيلزم من قدم الزمان قدم الحركة ـ

اما المقدمة الثالثة ـ وهي انه متى كانت الحركة قديمة كانت الذوات قديمة (١) وهو ظاهر لان التغير والانتقال لا يعقل تحققه الا عند وجود ذوات تعرض لها هذه التغيرات فيلزم من قدم الحركة قدم الذوات فثبت انه يلزم من هذه الشبهة القول بكون الزمان ازليا ابديا وكون الحركة كذلك وكون الذوات كذلك ـ

الحجة الثالثة لهم ـ الجهة شئ مشار اليه بالحس وهو مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود وهذه الجهة محدودة فلا بد لها من محدد جسماني ولا يحصل هذا التحديد الا بالمحيط والمركز وتقرير هذه المقدمات قد ذكرت في الكتب الحكمية ـ

اذا ثبت هذا فنقول هذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة لان الحركة المستقيمة عبارة عن الانتقال من جهة الى جهة وكل ما صح عليه ذلك كانت الجهة المنتقل عنها والجهة المنتقل اليها محددة قبل ذلك الجسم المنتقل اليها فيلزم حصول الجهة قبل حصول علتها وذلك محال واذا كان كذلك ثبت ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك المحدد واذا كان كذلك كان الخرق والالتئام ممتنعا عليه ـ

الحجة الرابعة لهم ـ عدم الاجسام اما ان يكون باعدام المعدم او بطريان الضد او بزوال الشرط والاقسام الثلثة باطلة فالقول بصحة عدم الاجسام ممتنع انما قلنا انه يمتنع حصول الاعدام بالمعدم وذلك لان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فوقوع العدم بالقدرة يكون محالا ـ

واما قلنا ـ انه يمتنع ان يكون العدم بسبب طريان الضد وذلك لان المضادة حاصلة من الجانبين فليس عدم الضد الباقي لوجود الطارى اولى من اندفاع الطارى

(١) د ـ فهي ظاهرة

لوجود الباقي —

واما قلنا انه يمتنع ان يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط ان كان باقيا كان الكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم الاجسام فيفضي اما الى التسلسل واما الى الدور واما ان لا يكون باقيا وهو ايضا محال لان الباقي يمتنع ان يكون مشروطا بما لا يكون باقيا ولما بطلت هذه الاقسام ثبت ان العدم على الاجسام ممتنع —

والجواب عن الشبهة الاولى — ان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو ان الامكان صفة موجودة فلابد لها من محل موجود الا انا بينا في مسئلة حدوث الأجسام ان الامكان يمتنع ان يكون صفة موجودة —

والجواب عن الشبهة الثانية — ان نقول لا نسلم انه لو كان الزمان محدثا لكان تقدم عدمه على وجوده بالزمان والدليل عليه ان تقدم الامس على اليوم ليس بالزمان واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون تقدم عدم المحدث على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض —

والجواب عن الشبهة الثالثة — ان ما ذكرتم مبني على ان تحدد الجهات لا يكون الا بالمحيط والمركز وفي تقرير هذه المقدمة غموض وبتقدير ان نسلمها الا ان هذا يقتضي ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد ولا يقتضي ان العدم ممتنع عليه —

والجواب — عن الشبهة الرابعة ان ما ذكرتم قائم بعينه في الصور والاعراض مع انا نشاهدها توجد بعد ان كانت معدومة وتعدم بعد ان كانت موجودة فكل ما ذكرتموه في هذه الصور والاعراض فهو جوابنا في حق الاجسام —

الفصل الثالث

في بيان ان الخرق والالتئام

جائز ان على اجرام الفلك

والفلاسفة ينكرون ذلك — ولنا على صحته وجهان —

الحجة الاولى ـ ان جميع الاجسام متساوية في الجسمية وتمام الماهية ومتى كان الامر كذلك فكل ما صح على واحد منها صح على كلها وتقريرها تبين المقدمتين قد تقدم في مسئلة اثبات الصانع سبحانه وتعالى ـ

الحجة الثانية ـ ان كل واحد من هذه الافلاك اما ان يكون بسيطا او مركبا من البسائط وكل ما كان بسيطا فان كل واحد من جانبيه متساويان في تمام الماهية اذ لو لم يكن كذلك لكان البسيط مركبا هذا خلف واذا كان كل واحد من جانبيه متساويين في تمام الماهية للجانب الآخر فكل ما صح على احد الجانبين صح على الآخر فكما ان فلك القمر يصح ان يماس بمقعره النار وبمحدبه كرة عطارد وجب ان يكون عكسه ممكنا ومتى كان ذلك ممكنا كان الخرق والالتئام جائزين على الافلاك ـ

واما الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع ذلك بان قالوا الخرق والالتئام لايحصلان الا بالحركة المستقيمة لكن الحركة المستقيمة على اجرام الفلك ممتنعة فوجب القطع بامتناع الخرق والالتئام عليها ـ

والجواب ـ ان هذا الكلام وان صح لكن لايتمشى الا في الفلك الذي هو الجسم المحدد للجهات وهو الفلك الاقصى واما في سائر الافلاك فلا تجري فيها البتة ـ قال المصنف ـ واما التعجب ههنا من هؤلاء الفلاسفة فانهم اتفقوا في امتناع الخرق والالتئام على الافلاك على هذا الدليل فقط ثم ان هذا الدليل لاينتج هذا المطلوب الا في الفلك الاقصى اما سائر الافلاك فهذا الدليل لايجري فيها البتة وكيف اكتفوا في اثبات الدعوى العامة بالدليل الخاص ـ

واعلم ـ ان كثيرا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا ان في وقت قيام القيامة تنخرق الافلاك وتنهدم الكواكب الا ان العرش لايتخرب والفلك الاقصى هو العرش عندهم واذا كان كذلك لم يلزم من قولنا العرش لايتخرب قدح في (١) خراب السموات والعناصر فثبت ان ما ذكروه لو صح لم يتطرق الطعن الى ما ورد في القرآن ـ

---

(١) مص ـ عدم خراب ـ

الفصل الرابع

فى ان الله تعالى هل يعدم اجسام العالم ام لا

اعلم ـ انا وان بينا بالدلالة العقلية ان كل ما سوى الله تعالى فانه يصح العدم عليه ولكن ليس كل ما صح وقع ـ

وقد اختلف علماء الاسلام فى ذلك فقال قوم انه تعالى يعدم الذوات والاجزاء ثم يعيدها وقال آخرون انه تعالى لايعدمها بل يفرق اجزاء السموات والارض ويخربها ثم انه تعالى يؤلفها مرة اخرى كما كانت ـ

واعلم ـ ان الجواز العقلى يمكن اثباته بدلائل العقل اما وقوع الجائز فلا سبيل الى اثباته الا بالسمع ـ

واحتج القائلون على انه تعالى يعدم العالم بآيات احداها قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) فقوله كل شئ لفظ عام يتناول الكل والهلاك عبارة عن العدم والفناء بدليل قوله تعالى (ان امرؤ هلك) اى فنى ولم يبق فلو تفرقت الاجزاء لكنها ما عدمت وما فنيت حينئذ يصدق ان السموات هلكت لكنه لايصدق ان تلك الاجزاء وتلك الذوات هلكت فلما قال كل شئ هالك علمنا ان الذوات لاتبقى بل تفنى وتصير معدومة ـ

احتج ـ القائلون بان الله تعالى لايعدم الذوات فقالوا الهلاك عبارة عن خروج الشئ عن كونه منتفعا واذا تفرقت اجزاء السموات والارض فقد خرجت عن كونها منتفعا بها ويكفى هذا القدر فى صدق قولنا انها هلكت ـ

اجاب ـ المستدل الاول بانها اذا تفرقت فقد خرجت الاشياء عن كونها منتفعا بها اما انه ما خرجت تلك الاجزاء عن كونها منتفعا بها لان تلك الاجزاء صالحة لان تتركب منها السموات والعناصر والجنة والنار وصالحة لان يستدل بها على الصانع القديم فثبت ان المركبات وان خرجت عن كونها منتفعا بها بسبب التفريق اما تلك الاجزاء والذوات فانها ما خرجت عن كونها منتفعا بها فثبت ان الاجزاء والذوات

لو بقيت لماصدق عليها انها هلكت والقرآن يدل على ان الكل يصيرها لكا فوجب القطع بان الاجزاء تفنى —

الحجة الثانية — التمسك بقوله تعالى (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) ولفظ الخلق متناول لجميع المخلوقات والضمير فى قوله يعيده عائد الى الخلق فدلت هذه الآية على انه تعالى يعيد جميع مخلوقاته والاعادة لاتعقل الابعد تقدم الافناء فدل هذا على انه تعالى يفنى جميع مخلوقاته —

الحجة الثالثة — التمسك بقوله تعالى (هو الاول والآخر) معنى كونه اولا هو انه تعالى كان موجودا فى الازل مع انه ماكان معه غيره فكذلك معنى الآخر هو انه تعالى يبقى فى الابد مع انه لايكون معه غيره وهذا يقتضى انه تعالى يعدم جميع المخلوقات حتى يتحقق كونه آخرا ثم يعيدها مرة اخرى ليتحقق صدق الآيات الدالة على ان الثواب والعقاب لاآخر لها —

الحجة الرابعة — التمسك بقوله تعالى (كما بدأنا اول خلق نعيده) حكم بان الاعادة على وفق الابتداء ولما كان الابتداء عبارة عن خلق الذوات وخلق التركيب والتأليف فيه وجب ان يكون وقت الاعادة لخلق الذوات بخلق التركيب والتأليف فيها حتى يكون وقت الاعادة مساويا لوقت الابتداء فهذه جملة الوجوه التى يتمسك بها من قطع بان الله تعالى يعدم الذوات ويفنى الاجسام —

واما الذين قالوا انه تعالى — يفرق الاجزاء ولكن لايعدمها فاعلم انهم انما اختاروا هذا القول لان عندهم اعادة المعدوم ممتنعة قالوا فعلى هذا لوانه سبحانه وتعالى اعدم الاجزاء والذوات فكان الذى يوجده بعد ذلك مغايرا لتلك الاشياء التى عدمت اولا وعلى هذا التقدير لايكون الثواب واصلا الى المطيع ولايكون العقاب واصلا الى العاصى وذلك غير جائز فلاجل الفرار عن هذا الاشكال قالوا انه تعالى يفرق الاجزاء ويزيل التأليف عنها ولكنه تعالى لايعدمها فاذا اعاد التأليف اليها وخلق الحياة فيها مرة اخرى كان هذا الشخص هو عين ذلك الشخص الذى كان موجودا قبل ذلك فحينئذ يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصى ويزول

الاشكال المذكور ـ

واعلم ـ ان اعادة المعدوم ان كانت جائزة فهذا الاشكال زائل وان كانت ممتنعة فهذا الاشكال لازم سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء او قلنا انه لايعدمها وتقرير ذلك ان المشار اليه لكل احد بقوله انا ليس هو مجرد تلك الاجزاء وذلك لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت وصارت ترابا رميما من غير حياة ولا امزاج ولا تركيب ولا تأليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد بل الانسان المعين انما يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزاء وتألفت على وجه مخصوص ثم قام بها حياة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن تلك الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد اجزاء ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند تفرق الاجزاء تبطل تلك الصفات وتفنى وان امتنعت الاعادة على المعدوم امتنعت الاعادة على تلك الصفات فيكون العائد صفات اخرى لاتلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العائد ثانيا هو الذي كان موجودا اولا فلم يكن زيد الثاني عين زيد الاول فثبت مما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلاحاجة الى ما ذكروه وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا انه تعالى يفنى الذوات او قلنا انه تعالى لايفنيها والله التوفيق ـ

الفصل الخامس

فى تفصيل مذاهب الناس

فى المعاد وتقرير القول الحق فيه

اعلم ان هذه المسئلة مفتقرة الى اربعة اركان وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل واحد منهما اما عن تخريبهما او عن جعلهما معمورين بعد ان صارا خرابين فهذه مطالب اربعة ـ

المطلب

المطلوب الاول ـ فى كيفية تخريب هذا العالم الصغير وهو موت الانسان ـ
المطلوب الثانى ـ انه تعالى كيف يجعله معمورا بعد ان جعله خرابا وهذا البحث هو المراد بقولنا انه تعالى يعيده حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب ـ
والمطلوب الثالث ـ انه تعالى كيف يخرب هذا العالم الاكبر يخربه (١) بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء ـ
والمطلوب الرابع ـ انه سبحانه وتعالى كيف يعمر العالم الاكبر بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا هو ضبط مباحث هذا الباب ـ

اما المطلوب الاول ـ وهو البحث عن حقيقة الموت فنقول لاشك ان هذا الجسد يموت فمن قال الانسان هو هذا الجسد قال الانسان يموت ومن قال الانسان شئ آخر سوى هذا الهيكل المحسوس قال الانسان لايموت فان هذه البنية وهذا الهيكل مادام مستعدا لان يكون محلا لتصرف (٢) النفس كانت النفس متعلقة به ومدبرة له ومتصرفة فيه فاذا بطل عنه ذلك الاستعداد والصلاحية انقطع تدبير النفس له وتصرفها فيه فهذا الترك والاعراض هو الموت ـ
ثم القائلون بهذا منهم من قال النفس جوهر مجرد على ما هو قول الحكماء ومنهم من قال انه جسم نورانى سماوى سار فى هذا البدن فاذا فسد البدن انفصلت تلك الاجسام الشفافة النورانية ورجعت الى عالم الافلاك والاضواء ان كانت من السعداء او الى الهاوية والظلمات ان كانت من الاشقياء ـ

واما المطلوب الثانى ـ وهو القول فى المعاد فاعلم ان الاقوال الممكنة فى هذه المسئلة لا تزيد على خمسة وذلك لان الحق اما ان يكون المعاد هو المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين او المعاد الروحانى فقط وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين او كل واحد منها حق وصدق وهو قول اكثر المحققين او الحق هو بطلانهما معا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والحق هو التوقف فى كل هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يظهر لى ان النفس شئ غير المزاج

(١) مصـ ـ الخربة (٢) مصـ ـ لتعلق ـ

فتقدير ان تكون النفس هي المزاج فبعد الموت تصير النفس فانية معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته اما بتقدير ان تكون النفس جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هل هو المزاج بعينه او شئ غيره لاجرم توقف فيه —

واعلم ان المعاد الجسماني انكره اكثر الفلاسفة وحملة اهل الاسلام (١) متفقون على اثباته —

واعلم — ان الجمع بين انكار المعاد الجسماني وبين الاقرار بان القرآن حق متعذر لان من خاض في علم التفسير علم ان ورود هذه المسئلة في القرآن ليس بحيث يقبل التأويل —

واما القائلون — بالمعاد الجسماني فقد عرفت انهم فريقان فمنهم من يقول انه تعالى يعدم الذوات ثم يعيدها ومنهم من يقول انه تعالى يفرق الاجزاء ثم يركبها مرة اخرى —

ولنا في هذه المسئلة مقامان — احدهما — اثبات الجواز العقلي والثاني اثبات الوقوع السمعي —

اما المقام الاول — وهو اثبات الجواز فاعلم انه مبنى على ثلث مقدمات احداها اثبات ان اعادة المعدوم جائزة واثبات ان الاجزاء التي تفرقت يمكن تركيبها بعينها كما كانت وهذه المقدمة قد تقدم تقريرها —

وثانيها — انه تعالى قادر على جميع الممكنات —

وثالثها — انه تعالى عالم بجميع المعلومات الكلية والجزئية واذا كان كذلك فاجزاء الابدان وان صارت ترابا واختلط بعض الاجزاء بالبعض الا انه تعالى لما كان عالما بجميع المعلومات الكلية والجزئية كان عالما بان الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني مجموعهما هو قلب زيد المطيع واذا ثبت هذه المقدمات الثلاث ظهر ان المعاد الجسماني جائز عقلا لانه لما كان في نفسه ممكن الوجود وكان الله تعالى قادرا على جميع الممكنات لزم كونه تعالى قادرا عليه واذا كان عالما

(١) د — الى —

بجميع المعلومات فحينئذ يمكنه تمييز المطيع عن العاصي۔

واعلم انه سبحانه وتعالى كلما ذكر في القرآن هذه المسئلة بني تقريرها على هذه المقدمات الثلاث ۔ منها قوله تعالى في سورة النمل (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والارض) أاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين (قل لايعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) فقوله (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده) اشارة الى مقدمتين ۔

احداهما ۔ ان عوده ممكن في نفسه ۔ والثانية انه تعالى قادر على هذا الممكن لانه لو لم يكن الامر كذلك لما كان الابتداء ممكنا وقوله تعالى (قل لايعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كونه تعالى عالما بكل المعلومات ثم لما قرر هذه المقدمات الثلث اخبر عن جهاله من نازع في صحة المعاد الجسماني بعد الاقرار بتلك المقدمات الثلث فقال (بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون) والآية الثانية قوله تعالى في سوره يس (وضرب لنا مثلا ونسي خلقه) الى قوله (وهو بكل خلق عليم) فقوله (انشأها اول مرة) اشارة الى الجواز الذاتي والقدرة وقوله (وهو بكل خلق عليم) اشارة الى كمال العلم وايضا قوله تعالى (أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم) اشارة الى الجواز الذاتي والى كمال القدرة ثم قال (بلى وهو الخلاق العليم) اعادة لتلك المقدمة مع مقدمة العلم ۔

والآية الثالثة في سورة الروم وهو قوله تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الاعلى) الى قوله ۔ الحكيم ۔ فقوله (بدأ الخلق ثم يعيده) اشاره الى الجواز الذاتي وكمال القدرة ثم قوله ۔ هو العزيز ۔ اشارة ايضا الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم ونحن قد شرحنا في تفسيرنا ان كل آية وردت في هذه المسئلة فهي مشتملة على تقرير هذه المقدمات الثلث ۔

اما الفلاسفة المنكرون لصحة المعاد الجسماني فقد احتجوا بوجوه ۔

الاول ۔ ان حشر الاجساد لايتم الامع القول بصحة اعادة المعدوم وهذا محال

فذلك محال ـ

اما المقدمة الاولى ـ فقد بينا فيما تقدم انا سواء قلنا انه تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها او قلنا انه تعالى يفرقها ثم يركبها فانه لابد من القول بصحة اعادة المعدوم ـ

واما المقدمة الثانية ـ وهي ان اعادة المعدوم ممتنعة فقد سبق حكاية شبهها تهم فيها ـ

الثاني ـ اذا قتل انسان واكله انسان آخر فقد صارت اجزاء بدن المقتول اجزاء بدن هذا الذي اكله لان من اكل شيئا واغتذى به فقد صارت اجزاء الغذاء اجزاء بدن المغتذي فيوم القيامة لابد وان ترد تلك الاجزاء الى بدن احد هذين الشخصين فلابد وان يضيع الثاني فعلمنا ان القول بحشر الاجسام محال ـ

الثالث ـ انه تعالى اذا اعاد بدن شخص فاما ان يعيد هذه الاجزاء التي كانت موجودة وقت الموت او يعيد جملة الاجزاء التي كانت اجزاء له في جميع مدة الحياة والاول يقتضي ان يعاد الاعمى والاقطع والمجذوم على هذه الصورة وذلك باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان الانسان اذا كان وقت اسلامه سمينا ثم كفر وصار هزيلا فاذا حشر هذا الانسان سمينا وعذب في النار لزم وصول العذاب الى تلك الاجزاء التي كانت موصوفة بصفة الاسلام وذلك ظلم وعلى العكس من هذا لو كان كافرا سمينا ثم اسلم فصار هزيلا لزم ايصال الثواب الى الاجزاء الكافرة (١) وهو محال ـ

الرابع ـ البدن جوهر حار رطب والحرارة اذا اثرت في الرطوبة لزم ان تصعد من الجوهر الرطب اجزاء بخارية لطيفة فعلى هذا التقدير لابد وان ترتفع عن كل عضو اجزاء بخارية لطيفة وربما التصق بعضو آخر وصار جزأ لذلك العضو الآخر فاذا هذا الجزء الواحد قد كان جزء الاحد العضوين ثم صار للعضو الآخر ففي زمان الحشر لو اعيد ذلك الجزء الى العضو الاول ضاع العضو الثاني ولو اعيد الى العضو الثاني لضاع العضو الاول ولما كان القول بالحشر متأديا الى هذا الباطل وجب ان يكون باطلا ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ـ ان نقول اما الذين قالوا ان الانسان هو هذا الهيكل

فلا

(١) ر ـ اجزاء الكافر ـ

فلا جواب لهم عن هذه الشبهة الا بيان ان اعادة المعدوم غير ممتنعة ونحن قد احكمنا الكلام فى هذه المسئلة واما الذين قالوا الانسان ليس هو هذا الهيكل وهذا هو الاقرب فقد احتجوا عليه بوجهين اوردناهما فيما تقدم ـ

احدهما ـ ان الانسان شئ واحد باق من اول عمره الى آخر عمره وهذا الهيكل غير باق من اول العمر الى آخره فالانسان شئ مغاير لهذا الهيكل ـ

والثانى ـ ان الانسان قد يكون عالما بذاته المخصوصة حال ما يكون غافلا عن جميع اجزائه الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ـ

واذا ثبت هذا فنقول ـ لم لايجوز ان يقال ان الشئ الذى هو الانسان فى الحقيقة اجزاء لطيفة سارية فى هذا البدن باقية من اول العمر الى آخره اما لاجل ان تلك الاجسام اللطيفة مخالفة بالماهية لهذه الاجسام العنصريه الكائنه الفاسدة المتحللة وتلك الاجسام حية لذواتها مضيئة شفافة فلاجرم كانت مصونة عن التبدل والتحلل واما لانها وان كانت مساوية لهذه الاجسام العنصرية فى الماهية الا ان الفاعل المختار صانها عن التغير والانحلال بقدرته وجعلها باقية دائمة من اول العمر الى آخره ثم عند الموت تنفصل تلك الاجزاء الجسمانية التى هى الانسان وتبقى على حالتها حية مدركه عاقلة فاهمة وتتخلص اما الى منازل السعداء كما قال الله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم) واما الى منازل الاشقياء كما قال الله تعالى (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا) ثم انه تعالى يضم يوم القيمة الى هذه الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة اجزاء اخر زائدة كما فعل ذلك فى الدنيا ويوصل الثواب والعقاب اليه وعلى هذا التقدير لايبقى فى المعاد الجسمانى شبهة واشكال اصلا والبتة وعلى هذا التقدير يكون المثاب والمعاقب فى القيامة عين من كان مطيعا وعاصيا فى الدنيا هذا على القول بان الانسان جسم مخصوص سار فى هذا البدن ـ

واما على قول من يقول ـ الانسان عبارة عن جوهر مجرد عن الجسمية والمقدار فالقول فيه ايضا هكذا فظهر ان على هذا التلخيص لاتبقى شبهه البتة فى صحه القول

بالمعاد الجسمانى ــ

فان قيل ــ ألستم قد دللتم على ان كل ما سوى الله تعالى فانه يفنى و يصير معدوما وعلى هذا التقدير فالنفس الانسانية ايضا تفنى وتعدم وحينئذ يعود الاشكال ــ

قلنا ــ نحن قد اثبتنا بالدليل العقلى ان كل ما سوى الله تعالى فانه جائز العدم اما ان هذا الجائز يقع فانما اثبتناه بناء على ظواهر العمومات وتخصيص العموم بالدليل جائز وثبت بنصوص القرآن والاخبار المتواترة عن الانبياء عليهم السلام القول بان المعاد الجسمانى حق وشاهد ان الانسان يموت وتتفرق اجزاء بدنه ثم عند هذا لايخلو اما ان تكون اعادة المعدوم جائزة اولاتكون فان كانت جائزة فقد زالت الاشكالات وان لم تكن جائزة وجب القطع ببقاء النفس الانسانية حتى يصح القول بالمعاد الجسمانى ــ

اقصى ما فى الباب ان هذا يفضى الى تخصيص تلك العمومات الا ان الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسمانى قاطعة وتخصيص ظواهر العمومات وان كان خلاف الاصل الاانه غير ممتنع وتقديم القاطع على المحتمل واجب ومن انصف وترك العناد علم ان هذه المباحث وافية بازالة الاشكالات المذكورة فى هذا الباب ــ

والجواب عن الشبهة الثانية ــ وهوانانقول ان المعتبر فى الحشر والنشر اعادة الاجزاء الاصلية لااعادة الاجزاء الفاضلة والاجزاء الاصلية لكل مكلف اجزاء فاضلة بالنسبة الى غيره وعلى هذا التقدير فالاشكال زائل واما ان قلنا بان الشئ الذى هو الانسان باق مصون عن التبدل والانحلال فهذا الاشكال غير متوجه البتة ــ

وبهذا الحرف يظهر الجواب عن الشبهة الثالثة ــ وذلك لان المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب هو تلك الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره فاما الزوائد التى تتبدل باختلاف احوال السمن والهزال فلاعبرة بها ــ

وبه يظهر الجواب عن الشبهة الرابعة ــ لان الاجزاء التى تصير مخرة وتنفصل عن العضو وتتصل بعضو آخر فهى من الاجزاء الفاضلة ولاعبرة بها فى الحشر والنشر

وكل

وكل من انصف علم ان هده الاحوبة وافية بدفع هده الشبهات ـ

اما المقام الثانى ـ وهو القطع بوقوع المعاد الحسمانى فلنا اليه طريقان السمع والعقل اما الطريق السمعى فهوان نقول لماثبت بالدليل العقلى حوازه وثبت بالنقل المتواتر عن جميع الانبياء والرسل عليهم السلام وقوعه وجب القطع بوقوعه لان الصادق ادا اخبر عن وقوع امر ممكن الوقوع وجب القطع به ـ

فان قيل ـ لم لايجوز ان يقال الانبياء عليهم السلام انما اثبتوا المعاد الحسمانى لان القول بالمعاد الروحانى حق واكثر الخلق لايمكنهم تصور المعاد الروحانى فالانبياء عليهم السلام دكروا هدا المعاد الحسمانى ليحصل به نطام العالم ثم ان من كان قوى العقل عرف انه لابد من تأويل هده الطواهر قالوا والدى يحقق دلك ان المبدأ المدكور فى الكتب الالهية مدكور على وجه يوهم ان دلك المبدأ حسمانى ثم ان المتكلمين سلطوا التأويلات على تلك الطواهر وزعموا ان المبدأ منزه عن الاحوال الحسمانية فكدا المعاد المدكور فى الكتب الالهية وان كان حسمانيا فلم لايسلطون التأويلات عليها ولم ينكرون ان يكون دلك المعاد مبرأ عن الاحوال الحسمانية والحاصل ان الحشوية تمسكوا بالطواهر وزعموا ان الحق هو المبدأ الحسمانى والمعاد الحسمانى والفلاسفة سلطوا التأويلات على الطواهر وزعموا ان المبدأ منزه عن الاحوال الحسمانية وكدا المعاد ـ

فاما المتكلمون فقد سلطوا التأويلات على الطواهر الواردة فى حسمانية المبدأ واحترزوا عن تأويلات الطواهر الواردة فى حسمانية المعاد فقط فكان هدا تحكما محضا ـ

والجواب ـ ان التأويلات انما يصار اليها لو كان الاحتمال قائما ولما علمنا بالنقل المتواتر المستفيض من دين محمد عليه السلام انه انما كان مثبتا للمعاد الحسمانى ومكفرا الكل من كان منكرا له لاجرم لم يبق للتأويل فى هدا الباب مجال ـ

واما الطريق العقلى المثبت للمعاد الحسمانى فهو من وجهين ـ

النوع الاول ـ انا نرى فى دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا ومسيئا ونرى ان المطيع

يموت من غير ثواب يصل اليه فى الدنيا والعاصى يموت من غير عقاب يصل اليه فى الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن والعقاب الى المسئ لكانت هذه الحياة الدنياوية عبثا لا فائدة فيها —

واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة فى آيات من القرآن قال فى طه (ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) وقال فى ص (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار) وفى هذه الآيات لطائف كثيرة دالة على صحة القول بالمعاد الجسمانى ذكرناها فى التفسير الكبير —

النوع الثانى من الدلائل على صحة المعاد الجسمانى ان نقول — انه تعالى خلق الخلق اما للراحه واما للتعب والالم اولا للراحة ولا للتعب لا جائز ان يقال خلقهم للتعب والالم لان هذا لا يليق بالمحسن الرحيم الغنى عن الخلق ولا جائز ان يقال خلقهم لا للراحه ولا للتعب والالم لانهم حال كونهم معدومين كان هذا المعنى حاصلا فدل على انه تعالى انما خلقهم للراحة ثم نقول هذه الراحة اما ان تكون فى هذا العالم او فى عالم آخر لا جائز ان يقال انها فى هذا العالم لان الذى يظنه الانسان لذة (١) فى هذا العالم فهو ليس بلذة بل هو دفع الالم مثاله ان لذة الاكل ليست فى الحقيقة لذة بل هى دفع الم الجوع ولذلك فان الذا اللقم هى اللقمة الاولى لان هناك الم الجوع اقوى وكل لقمة هى اكثر تأخرا كانت اقل لذة وذلك لان الم الجوع هناك اقل قوة وكذلك لذة الوقاع عبارة عن دفع الالم وذلك لان الفضلة التى يتولد منها المنى لما اجتمعت فى اوعية المنى حاولت الانفصال فقبل الانفصال يحصل نوع الم بسبب اجتماعها فى تلك الاوعية فاذا انفصلت زال ذلك الالم وعلى هذا القياس سائر اللذات الحاصلة فى هذا العالم وايضا فبتقدير ان يحصل فى هذا العالم لذة

(١) هامش مص — قوله الذى يظنه الانسان لذة — فاللذه عباره عن ادراك ماهو كمال وخير من حيث هو كذلك — انتهى —

حسانية لكنها قليلة والغالب اما الالم اودفع الالم وليس من الحكمة القاء الحيوان فى بحر الآلام والمكروهات لاجل ان يعود اليه ذرة من اللذات فلما ثبت ان الحيوان انما خلق لاجل اللذة والراحة وثبت ان ذلك المقصود غير حاصل فى هذا العالم فلابد من القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وذلك هو الدار الآخرة فهذه طريقة اقناعية والاعتماد على ما تقدم فهذا حاصل الكلام فى المعاد الجسمانى —

الفصل السادس

فى المعاد الروحانى

اعلم ان هذا البحث متفرع على اثبات ان النفس جوهر مجرد ليس بجسم ولا بجسمانى فنقول القائلون باثبات هذه النفس فرق ثلث —

احدها — الذين يقولون جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت وهو قول اكثر المحققين من الحكماء —

وثانيها — الذين يقولون النفوس الناطقة تفنى عند فناء الابدان وهذا قول لم يقل به احد من المحققين —

وثالثها — الذين يقولون النفوس الفاضلة تبقى وهى التى استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق وقوتها العملية بعمل الخير فاما النفوس التى لا تكون كذلك فانها تفنى عند فناء الابدان —

اما القول الاول — وهو انها باسرها باقية بعد موت البدن فقد ذكرنا حجتهم —

واما القول الثانى — وهو انها تفنى عند موت البدن فقد احتجوا بان هذه النفوس ليست ازلية فوجب ان لا تكون ابدية وانما قلنا انها ليست ازلية لوجهين —

الاول — ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما ان تكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية —

انما قلنا انه يمتنع كونها واحدة — لانها بعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة كان نفسى

نفسك وبالعكس فكل ما كان معلوما لانسان يجب ان يكون معلوما لكل انسان هذا خلف وان تعددت فهو محال لان هاتين النفسين اللتين هما موجودتان الآن ان قلنا انهما كانتا موجودتين قبل التعلق بالابدان فقبل التعلق بالابدان كانت النفوس كثيرة لا واحدة وان قلنا بانهما ما كانتا موجودتين فهما قد حدثتا الآن فلا تكون هذه النفوس قديمة ـ

انما قلنا انه يمتنع كونها متعددة في الازل ـ لان ذلك التعدد لابد فيه من مميز وذلك المميز اما ان يكون ذاتيا اوعرضيا لاجائز ان يكون ذاتيا لان النفوس البشرية متحدة بالنوع ولاجائز ان يكون عرضيا لان الامتياز بالصفات العرضية تابع لاختلاف المواد ومادة النفس هي البدن فقبل التعلق بالابدان ليس لها شئ من المواد فامتنع اختلافها بسبب الصفات العرضية فثبت ان النفوس البشرية لو كانت ازلية لكانت في الازل اما واحدة او متعددة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها ازلية ـ

الثاني ـ ان نفسي عبارة عن ذاتي المخصوصة التي اشير اليها بقولي انا فلو كانت النفس قديمة لكنت انا من حيث انا ازليا قديما واذ كان الامر كذلك لوجب ان أتذكر شيئا من تلك الاحوال الماضية ومن من المحال ان يمارس الانسان سنين (١) حرفة من الحرف ثم انه ينساها بالكلية ولا يتذكر شيئا من تلك الاحوال البتة فلما لم يحصل عندنا تذكر شئ من تلك الاحوال الماضية علمنا ان القول بكون النفوس ازلية باطل فثبت بماذكرنا ان النفوس ليست ازلية ـ

اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا تكون ابدية ويدل عليه وجهان ـ

الاول ـ ان سبب حدوث النفس عن العلل الفلكية العالية ليس الاحدوث الابدان المستعدة لقبولها لكن دورات الفلك لا اول لها فحدوث الابدان لا اول له فحدوث النفوس لا اول له فلو كانت النفوس باقية لزم ان يكون قد حصل الآن نفوس غير متناهية وذلك محال لان كل عدد موجود فانه قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ـ

(١) ر ـ سبعين سنة

الثانى ـ ان هذه النفوس لما وجدت بعد ان كانت معدومة كانت ماهياتها قابلة للعدم وهذه القابلية من لوازمها فوجب ان تكون قابلة للعدم ابدا واذا كان كذلك امتنع القطع بانها لا تعدم البتة ـ واعلم ان الكلام على هذه الحجة من وجهين ـ الاول ـ لا نسلم انها ليست ازلية ولم لا يجوز ان يقال انها فى الازل متعددة وكان امتياز بعضها عن بعض بنفس الماهية وقولهم النفوس البشرية واحدة بالنوع فهو محض الدعوى ـ

لا يقال ـ هب انها ليست واحدة فى النوع لكن لا شك ان كل نفس فرض فانها قد تحصل نفس اخرى ليسا وهما فى تمام الماهية وحينئذ يتم الدليل ـ

لانا نقول ـ هذا تمسك بالظن فلم لا يجوز ان يقال ان كل نفسين موجودين فهما مختلفان بالماهية الا ان اختلافهما فى الماهية لا يمنع من اشتراكهما فى صفات كثيرة وايضا لم لا يجوز ان يقال كل واحد من تلك الاعداد ديمتاز بعضها عن بعض بالصفات العرضية ـ قوله التمايز بالصفات العرضية لا يحصل الا بسبب اختلاف المواد ـ قلنا هذا ممنوع فما الدليل عليه ـ سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال النفس قبل تعلقها بهذا البدن كانت متعلقة ببدن آخر كما يقوله اصحاب التناسخ ـ

واعلم ان الشيخ ابا على بن سينا انما ابطل التناسخ بدليل مبنى على حدوث النفس ودليله على حدوث النفس مبنى على بطلان التناسخ كما بيناه فههنا يقع الدور ـ واما الحجة الثانية ـ وهى قوله الارواح (١) لو كانت قديمة لكنا نتذكر الآن شيئا

---

(١) بهامش ـ مص ـ واما حقيقة الروح فذكر الامام الكورانى فى شرح جمع الجوامع قيل انها نور وقيل جوهر جسمانى سار فى البدن جريان الماء فى الورد وبه صرح الغيث الهامع شارح جمع الجوامع عن الصفى الاسنوى على ان السكوت على حقيقة الروح افضل لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم لما سأله اليهود عن الروح فقال قل الروح من امر ربى ونحن نهم سبيه متى بعض العلماء عن عجز وسألوه سؤال تحير وتحكم فنزل قل الروح من امر ربى وكم من مص العلماء كما تقدم ذكره ـ والله اعلم ـ

من الاحوال الماضية ـ

قلنا هذا تمسك بالاستقراء وهو ضعيف ايضا لم لا يجوز ان يقال تذكر النفس الاحوال الماضية مشروط بتعلق النفس بالبدن الذى معه حدثت تلك الاحوال واذا فنى ذلك البدن امتنع تذكر الاحوال التى حصلت مع ذلك البدن ـ

المقام الثانى ـ فى الاعتراض على هذه الحجة سلمنا انها ليست ازلية فلم قلتم بانها لا تكون ابدية ـ قوله لو كانت ابدية لكانت النفوس الموجودة الآن غير متناهية ـ

قلنا هذا بناء على ان الادوار الماضية غير متناهية وقد بينا ابطال ذلك فى مسئلة الحدوث سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يقال حصل الآن نفوس غير متناهية قوله كل عدد موجود فهو قابل الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه ـ

قلنا هذه المقدمة فيها بحث دقيق ذكرناه فى الكتب الفلسفية ـ

اما المذهب السادس ـ وهو قول من يقول النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن والنفوس الجاهلة تفنى مثل نفوس الاطفال والجهال وهذا القول منقول عن حكيم اسقليبيوس ـ واحتج ـ عليه بوجهين ـ

الحجة الاولى ـ ان النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق الفاضلة لو بقيت بعد الموت لبقيت اما معطلة او معذبة وابقاء الشئ فى التعطيل او فى التعذيب ابد الآباد غير لائق بحكمة الحكيم ـ

الحجة الثانية ـ ان العلم سبب القوة والجهل سبب للضعف الا ترى ان العالم بالشئ اذا خاض فيه كان قوى القلب و خائض الشئ اذا جاهل فيه كان ضعيف القلب ولا شك ان اجل العلوم و اشرفها هو العلم بالله تعالى فالنفس اذا تحلت بهذه المعرفة قويت واشتدت فلا يضرها خراب البدن ولذلك فان العارفين اذا تجلوا فى (١) انوار جلال الله بطل عنهم شعورهم بالحس ولم يحسوا بالشئ وربما اذا عرفت هذا فالنفوس العالمة تكون قوية فلا تفنى بموت البدن والنفوس الجاهلة تكون ضعيفة [redacted] فلا جرم تموت بموت البدن فهذا تفصيل مذاهب الناس فى المعاد الروحانى اما الا ... وهم الذين قالوا بان النفوس الناطقة كلها باقية بعد موت الابدان فهؤلاء اصناف ـ

---

(١) ... فى ارواحهم اوار ح ـ الطاهرة

الطائفة الاولى ـ الذين يقولون النفوس الناطقة مدركة للجزئيات ـ

واحتجوا عليه بانه يمكننا ان نحكم بان هذا الشخص هو انسان فهذه قضية موضوعها شخص معين وهو جزئي ومحمولها هو الانسان وهو كلي والتصديق مسبوق بالتصور فصاحب هذا التصديق عنده ادراك المحمول الذي هو الكلي وادراك الموضوع الذي هو الشخص لكن مدرك هذا الكلي هو النفس فمدرك هذا الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان النفس مدركة للجزئيات ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ النفس لها صفتان الادراك والفعل والادراك قسمان ادراك الجزئيات وادراك الكليات والنفس هي الموصوفة بهذين القسمين من الادراك وبهذا الفعل الذي هو التحريك فاذا فارقت البدن وزال حجاب الجسمانية صارت عالمة بانوار عالم الجلال فازدادت ادراكاتها وعلومها وتصير قوتها الى حد الكمال وتقرب درجتها من درجة الملائكة الذين هم ارواح عالم السموات وذلك هو الغبطة الكبرى والدرجة العظمى ـ

والطائفة الثانية ـ الذين قالوا ان هذه الارواح البشرية لا تقوى على ادراك الجزئيات الا بواسطة الآلات الجسمانية فاذا فارقت البدن زالت هذه الآلات الجسمانية لم تبق تعلق هذه النفوس بجزء من اجزاء السموات حتى تكون تلك الاجرام آلة للنفس بها تقوى على الادراكات الجزئية من الاحوال والامور والتخيل والتفكر ـ

الطائفة الثالثة ـ الذين يقولون النفس اذا انقطع تعلقها عن بدن معين تعلقت ببدن آخر فان كانت في البدن الاول من النفوس الزكية الطاهرة استبدلت بدنا افضل وان كانت في البدن الاول من النفوس الخبيثة الشريرة انتقلت الى بدن مناسب له

فهؤلاء هم القائلون بالتناسخ وهم فرق ـ

اولاها ـ الذين يقولون الارواح الانسانية لا تنتقل الا الى الابدان الانسانية ثم انها لا تزال تنتقل من بدن الى بدن الى ان تكمل النفس وتصير طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وحينئذ تتخلص الى عالم القدس والطهارة ـ

وثانيها ـ الذين يجوزون انتقال الارواح الانسانية الى ابدان البهائم وبقية الحيوانات

اهل المسخ -
وثالثها - الذين قالوا الارواح البشرية اذا فارقت ابدانها فقد تتعلق بسائر ابدان الحيوانات وبابدان النباتات والمعادن والبسائط قالوا وهذا هو غاية العذاب واليه الاشارة بالدركات الضيقة فى جهنم قالوا وذلك لان القوى الناطقة والحساسة والمتخيلة والغاذية كلها انوار تفيض من عالم الارواح فتغوص فى بواطن الاجسام وبواطن الاجسام مظلمة جدا الا انها مستترة (١) بسبب غوص هذه القوى فيها وكلما كانت هذه القوى اقل كانت بواطن الاجسام اشد ظلمة واعظم ضيقا فالارواح البشرية اذا انتقلت من ابدانها الى هذه الاجسام بقيت فى غاية الظلمات والضيق والشدة اما اجسام الافلاك فانها لكثرة القوى الروحانية التى فيها كانت فى غاية الضوء والفسحة فالارواح البشرية اذا فارقت ابدانها وانتقلت الى التعلق بعالم الافلاك كانت فى غاية الغبطة والفرح والضوء والسرور والروح والراحة والريحان فهذا هو الاشارة الى تفصيل مذاهب القائلين بالمعاد الروحانى -

الفصل السابع

فى تفصيل مذاهب القائلين
بالمعاد الروحانى والجسمانى معا

اعلم ان كثيرا من المحققين قالوا بهذا القول وذلك لانهم ارادوا الجمع بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح فى معرفة الله وفى محبته وعلى ان سعادة الاجساد فى ادراك المحسوسات قالوا الا ان الاستقراء دل على ان الجمع بين هاتين السعادتين فى الحياة الدنياوية غير ممكن وذلك لان الانسان حال كونه مستغرقا فى تجلى انوار عالم الغيب لايمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية وحال كونه مشغولا باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات الى اللذات الروحانية لكن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت واستمدت هذه الارواح من عالم القدس والطهارة قويت

(١) كذا ولعله مستنيرة -

وكملت

وكذلك فاذا اعيدت الى الابدان مرة اخرى لم يبعد ان تصير هناك قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شك ان هذه الحالة هي الغاية القصوى في مراتب السعادات فهذا المعنى لم يقم على امتناعه برهان عقلي وهو جمع بين الحكمة النبوية (١) والقوانين الفلسفية فوجب المصير اليه ـ

واما معرفة تفاصيل هذه الاحوال فمما لا سبيل اليها في هذا العالم فقد تكلمنا الآن في تقرير المعاد الجسماني وحده والمعاد الروحاني وحده وفي كيفية الجمع بينهما واما الذين ينكرونهما معا فهو قول من قال النفس هي المزاج فقط فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس ثم انه ينكر اعادة المعدوم فحينئذ لزم انكار المعاد مطلقا الا ان الكلام في ابطال هاتين المقدمتين قد تقدم ـ

واعلم انا كنا قد ذكرنا ان مطالب مسئلة المعاد اربعة ـ

اولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدليل العقلي جوازه واما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ الامن القرآن قال الله تعالى في صفة الارض (يوم تبدل الارض غير الارض والسموات) واما الجبال فقد ذكر احوالها في آيات احداها قوله تعالى (وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة) وثانيها قوله تعالى (اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا) وثالثها قوله تعالى (وتكون الجبال كالعهن المنفوش) ورابعها قوله تعالى (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) وخامسها قوله تعالى (وسيرت الجبال فكانت سرابا) واما البحار فقال الله تعالى في صفتها (والبحر المسجور) وفي آية اخرى (واذا البحار فجرت) واما السموات فقد ذكر صفاتها في آيات احداها قوله تعالى (ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا) ـ

وثانيها قوله تعالى (اذا السماء انفطرت واذا السماء انشقت) وثالثها قوله تعالى (وفتحت السماء فكانت ابوابا) ورابعها قوله تعالى (يوم تكون السماء كالمهل) وقال في صفة الشمس والقمر (اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت) وقال

(١) مص ـ والنبوة ـ

تعالى فى سورة القيمة (وجمع الشمس والقمر) ـ

المطلوب الرابع ـ وهوانه تعالى كيف يعمر هذا العالم الكبير بعد تخريبه واعلم ان المعتمد فى هذه المسئلة هوانه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكليات قادر على جميع الممكنات فيكون لامحالة قادرا على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين واما تفصيل تلك الاحوال فلايمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث ـ

ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيامة ان الارض موضوعة على الهواء والهوآء موضوع على النار والنار والهواء صاعدان بالطبع فبسبب الدافعة الحاصلة من صعود النار والهواء بقيت الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار فى الارض يزداد يوما فيوما فاذا بلغ الغاية حصل الغليان فى البحار وتصاعدت الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة اليها من تحت يجتمعان و يصير المجموع مؤثرا فى السموات فتصير الافلاك كالنحاس المذاب وينصب الكل ويكون لها لهيب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية (١) المتعلقة بلذات هذا العالم الجسمانى بقيت هناك فاحترقت بتلك الاجسام الدائمة الحارة المحرقة فهذا هو المراد من جهنم ومن الجحيم ومن عذاب اهل النار وفى المسئلة مذاهب سوى ما ذكرناه عجيبة ولنكتف بهذا القدر فى هذه المسئلة ـ

المسئلة الحادية والثلثون

فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

اعلم ان الذين ينكرون نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم طوائف ـ

الطائفة الاولى الذين يقولون المقصود من بعثة الانبياء هو التكليف ولكن القول بالتكليف باطل فالقول ببعثة الانبياء باطل ـ

الطائفة الثانية ـ الذين يقولون التكليف جائز الا ان العقل كاف فى معرفة التكليف

(١) د ـ السفلية

لان كل ما كان حسنا فعلناه وكل ما كان قبيحا تركناه وكل ما لا يمكننا ان نعرف حسنه وقبحه فان كنا مضطرين اومحتاجين اليه اكتفينا بالقدر الرافع للضرورة والحاجة وان لم تكن بنا اليه حاجة امتنعنا عنه احترازا عن الخطر ـ

الطائفة الثالثة ـ الذين يقولون البعثة جائزة فى العقول الا ان الذى يمكن ان يجعل دليلا على كون الشخص رسولا من عند الله ليس الا المعجزات وهذه المعجزات لادلالة فيها البتة عـلى الرسالة فلاجرم بطل القول ببعثة الانبياء عليهم السلام لفقدان ما يدل عليها ـ

الطائفة الرابعة ـ الذين يقولون لو امكن حصول خوارق العادات لامكن الاستدلال بها على صدق مدعى الرسالة الا ان انخراق العادات محال فلاجرم لم يحصل مايدل على صدقهم ـ

الطائفة الخامسة ـ الذين يقولون نحن ما شاهدنا شيئاً من هذه المعجزات ولا طريق لنا الى العلم بانها حصلت وقت دعواهم الا ان الناس يخبرون عن ذلك غيران الخبر لا يفيد العلم اقصى ما فى الباب انه يفيد الظن الا ان الظن غير معتبر فى هذا الباب ـ

الطائفة السادسة ـ جمع من الصوفية يقولون الاشتغال بغير الله حجاب عن معرفة الله تعـالى والانبياء يدعون الخلق الى الطاعات والتكاليف بهم يشغلون الخلق بغير الله ويمنعونهم عن الاشتغال بالله فوجب ان لا يكون ذلك حقا وصدقاً ـ

الطائفة السابعة ـ الذين يقولون نرى الشرائع مشتملة على اشياء لا فائدة فيها فان الصوم والصلاة والحج اعمال لا منفعة فيها للمعبود وهى مضار ومتاعب فى حق العباد (١) فكان ذلك عبثا لا نفع فيها وذلك لا يليق باحكم الحاكمين فوجب ان لايكون هذه الشرائع من عند الله ـ

الطائفة الثامنة ـ الذين يسلمون اصل النبوة الا انهم ينازعون فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ـ

سـؤال

واعلم ـ انا متى دللنا على صحة نبوة محمد عليه السلام فقد دللنا على صحة اصل النبوة

---

(١) ر ـ العائد

فنقول ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك كان رسولا حقا ينتج ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله حقا —

اما المقدمة الاولى — وهي قولنا ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على وفق دعواه فاعلم ان تقرير هذه المقدمة مبنى على مقدمات —

المقدمة الاولى — ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة والاعتماد فى اثبات هذه المقدمة على الاخبار المتواترة —

وقبل الخوض فى المقصود لابد من شرح ماهية الخبر المتواتر فنقول الخبر المتواتر على قسمين —

احدهما — ان يخبر اهل التواتر عن وجود شئ شاهدوه اوالكلام سمعوه وهذا الخبر انما يفيد العلم بشرطين —

احدهما — ان يبلغ فى الكثرة الى حيث يمتنع فى العادة تواطؤهم على الكذب مثاله انا اذا رأينا اهل البلدان المختلفة مع تباعد بلادهم وتباين اخلاقهم متفقين على الاخبار على ان فى الدنيا بلدة يقال لها طمغاج حصل لنا العلم القطعى بوجود هذه البلدة وان كنا مارأيناها —

والشرط الثانى — ان يكون المخبر عنه شيئا محسوسا وذلك لان اهل الشرق والغرب لو اخبروا عن حدوث العالم ووحدة الصانع لم يفد خبرهم العلم اما اذا اخبروا عن وجود طمغاج افادخبرهم العلم لان المخبر عنه شئ محسوس —

اذا عرفت هذا فنقول — مهما حصل الشرطان وهو ان يبلغ المخبرون فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب وكان المخبر عنه شيئا محسوسا كان هذا الخبر مفيد العلم اليقينى —

القسم الثانى — ان يكون المخبرون فى الكمية والكيفية بالوصف الذى ذكرناه الا انهم لا يقولون انا شاهدنا ذلك الشئ بل يقولون انا سمعنا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم سمعوا ايضا قوما موصوفين بالصفة المذكورة انهم قالوا شاهدنا الشئ الفلانى فهذا القسم من الخبر ايضا مفيد للعلم والشرطان المعتبران

فى القسم الاول معتبر ان ايضا ههنا الا ان ههنا شرطا ثالثا وهو ان يكون حال جميع الطبقات فى الكمية والكيفية مساوية لحال الطبقة الاولى فى الكيفية والكمية على الوجه الذى ذكرناه ـ

واذا عرفت هذا فنقول ـ انما نسب العلم بوجود محمد عليه السلام وكونه مدعيا للرسالة بالقسم الثانى من خبر التواتر وتقريره انا سمعنا من اهل التواتر فى عصرنا انهم قالوا سمعنا اهل التواتر وعلى هذا الترتيب نقل اهل التواتر عن اهل التواتر الى ان يصل هذا النقل الى قوم قالوا انا شاهدنا محمد بن عبد الله عليه السلام كان يقول انى رسول الله اليكم وقد عرفت ان مثل هذا الخبر يفيد العلم القطعى فعلمنا بهذا الطريق ان محمدا عليه السلام كان موجودا وانه كان يدعى انه رسول الله ـ

واعلم ـ ان من الناس من طعن فى كون خبر التواتر مفيد العلم ولهم فيه مقامان ـ

المقام الاول ـ الذين يطعنون فى جميع اقسام التواتر واحتجوا عليه بوجوه ـ

الحجة الاولى ـ قالوا الكذب جائز على كل واحد من اهل التواتر وحده فوجب ان يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع ويدل عليه وجهان ـ

الاول ـ ان هذا الاجتماع غير مانع من هذا الجواز فى حق الاثنين والثلاثة والعشرة والمائة والعقل لا يمكنه ان يشير الى حد معين ويحكم بان الاجتماع الحاصل فى هذا العدد يمنع من جواز الكذب لان اى عدد فرضه العقل فان حال العدد الزائد عليه بواحد والناقص وحال العدد الناقص عنه بواحد واربين فى ذلك الجواز على السوية واذا كان هذا الجواز ثابتا فى الآحاد والحد المانع من هذا الجواز مفقود وجب ان يقال ان ذلك الجواز ثابت حال الاجتماع كما كان ثابتا حال الانفراد واذا كان ذلك الجواز ثابتا حال الاجتماع امتنع القطع بان الكذب لا يقع ـ

الثانى ـ ان المتكلمين يقولون لما كان كل واحد من الجواهر له اول وجب فى الكل ان يكون له اول وكل العقلاء يقولون اذا كان كل واحد من الزنج

موصوفا بالسواد وجب فى الكل ان يكونوا موصوفين بالسواد فكذا ههنا لما جاز الكذب على كل واحد من المخبرين وجب ان يكون هذا الجواز باقيا فى حق الكل ـ

الشبهة الثانية ـ وهي ان الانسان انما يقدم على الكذب لانه حصل فى قلبه ارادة ان يكذب وحصول هذه الارادات فى القلب اما ان يكون من الله تعالى او من العبد او حدثت لا عن محدث ومؤثر وعلى التقديرات الثلاثة فكل ذلك جائز فى حق كل واحد من هولاء المخبرين ولم يكن حصول هذا السبب فى حق بعضهم مانعا ومنافيا من حصوله فى حق الباقين واذا كان الامر كذلك وجب القطع بانه لا يمتنع حصول ذلك السبب الداعي الى الكذب فى حق الكل وبتقدير وقوع الاشتراك فى تلك الارادة وجب وقوع الاشتراك فى الكذب والمعلق على سبب جائز الوجود كان هو ايضا جائز الوقوع فثبت ان اشتراك الكل فى الكذب غير ممتنع البتة واذا ثبت هذا كان القطع بان ذلك الخبر لم يقع خطاء وتعمدا (١) ـ

الشبهة الثالثة ـ انه لما ثبت ان الكذب جائز على كل واحد منهم حال الانفراد وثبت ان الاجتماع فى المائة والمائتين غير رافع لذلك الجواز وانتم المستدلون فعليكم ان تذكروا احدا معينا وتذكروا ان انتهاء الاجتماع الى ذلك الحد المعين مانع من الكذب لكنكم انتم مطالبون باقامة البرهان على ذلك واما نحن فتكفينا المطالبة لانا نحن السائلون وانتم المستدلون فهذه هى الشبهات التى تمسك بها من طعن فى التواتر على الاطلاق ـ

المقام الثانى ـ الذين يسلمون صحة القسم الاول من التواتر وينازعون فى القسم الثانى ويقولون لم قلتم ان القسم الثانى يفيد العلم وانتم فى مسئلة النبوة انما تعولون على هذا القسم الثانى وتمسكوا فى الطعن فى هذا القسم خاصة بوجوه من الشبه ـ

الشبهة الاولى ـ ان العلم بصحة الشئ مشروط بالعلم بذات ذلك الشئ وهذه المقدمة يقينية ـ

---

(١) نسخة ـ وتعمدا

اذا عرفت هذا فنقول ـ فالم نعلم ان جميع الطبقات التي بيننا وبين الطبقة الذين شاهدوا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في كون التواتر مفيداً للعلم لم يمكنا القطع بصحة هذا التواتر لكن العلم بكون هذه الطبقات المتوسطة موصوفين بصفات التواتر علم بصفة من صفاتهم وقد ثبت ان العلم بصفة الشيء مشروط بالعلم بذاته فاذا لايمكننا ان نعلم ان هذه الطبقات موصوفة بهذه الصفات الا اذا علمنا عدد تلك الطبقات ووجودهم لكنا لا نعلم البتة من هذه الطبقات المتوسطة انهاكم هي واذا كان كذلك كانت ذواتهم مجهولة واذا كانت الذوات مجهولة كانت الصفات مجهولة فلم يكن العلم بكونهم موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر حاصلا فوجب ان لايحصل بهذا الخبر علم والله اعلم ـ

الشبهة الثانية ـ انا نرى المجوس على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون عن المعجزات العظيمة لزردشت (١) مع انه كان كذابا ساحرا عندكم وايضا اليهود على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون ان موسى عليه السلام قال ان شريعتي لا تصير منسوخة البتة وايضا النصارى على كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب يخبرون ان عيسى عليه السلام كان يقول بثالث ثلاثة سبحانه وتعالى عما يشركون وبانه ابن الله ويخبرون ان اليهود صلبوا عيسى وقتلوه فان كان التواتر مفيدا للعلم فقد صحت هذه الاخبار ويلزم من صحتها الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وان كانت غير مفيدة للعلم فحينئذ خرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم ـ لايقال ـ انما دفعنا هذه الاقوال لقيام الدلائل العقلية على انها باطلة فاما التواتر عن وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعن ادعائه الرسالة فلم تقم الدلالة على بطلانه فظهر الفرق ـ

لانا نقول ـ هذا القدر يقوى كلامنا لان خبر التواتر لما حصل في تلك الصور ثم قامت الدلائل القاطعة على بطلانها فحينئذ ثبت ان الدلائل القاطعة قامت على بطلان خبر التواتر في هذه الصورة واذا كان الامر كذلك ثبت انه لايمكن الاستدلال بخبر التواتر على ان المخبر عنه حق وصدق ـ

---

(١) مص ـ لزرادشت ـ

الشبهة الثالثة ـ الخبر المتواتر اذا كان خبرا عن الامور الماضية حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين وذلك الاحتمال هو ان يقال لعل (١) واحدا القى ذلك الكذب على سبيل الارجاف ثم انه انتشر ذلك الارجاف واشتهر قليلا قليلا حتى املأ العالم وشاهدنا مثل هذا الارجاف كثيرا مايحصل فى زماننا فاذا جاز ذلك فى هذا الزمان منه ونحن فكذا فى سائر الازمنة ـ

لا يقال ـ كل ما كان كذلك فانه لابد وان ينكشف بالآخرة انه كان ارجافا وكذبا لانا نقول ـ لم قلتم انه لو كان الامر واقعا على هذا الوجه لوجب ان يصل خبره الينا اقصى ما فى الباب ان يقال انه واقعة عظيمة والوقائع العظيمة يجب ان تصل الينا اخبارها الا انا نقول هذه القاعدة منقوضة بصور منها ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم داوم على اداء الصلوات بيننا وعشرين سنة ثم انه لم ينقل الينا شئ من احوال الصلاة الا رواية الآحاد ومع التعارض ولهذا السبب اختلف المجتهدون فى كيفية اداء الصلاة اختلافا شديدا لايرجى زواله ـ

ومنها ان احوال عاد وثمود وسائر الامم وسائر ارباب الدول والملل كانت امورا عظيمة ثم انها خفيت وماوصلت الينا اقصى ما فى الباب ان يقال طالت المدة بيننا وبينهم فخفيت الا ان هذا انما ينفع اذا ذكرتم فى ضبط المدة الطويلة والمدة القريبة ضابطا معلوما حتى ان ما كان قريبا نحكم عليه بانه لابد وان يكون معلوما لنا وما كان بعيدا لم يجب فيه ذلك الا ان ذكر هذا الضابط كالمتعذر والممتنع فهذه جملة الوجوه التى تمسك بها الطاعنون فى التواتر ـ

والجواب ـ اعلم ان العلماء اختلفوا فى ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضرورى ام نظرى والاختيار انه ضرورى وذلك لان الضرورى هو الذى اذا شكك فيه صاحبه لايتشكك ونحن نجرب انفسنا عند سماع هذه الشبهات التى ذكرتموها فنجدها جازمة بان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم كان موجودا وكان يدعى انه رسول الله الى الخلق ولانجد هذه الشبهات التى ذكرتموها طاعنة فى ذلك الجزم وقادحة فيه فثبت ان العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضرورى فكانت هذه الشبهات طاعنة فى

(١) مصر ـ الكل واحد ـ

الضروريات فلم تكن مستحقة للجواب لان ذلك الجواب لا محالة يكون نظريا فيتوقف الضروري عليه فيقع الدور وهو محال فعلمنا ان امثال هذه الشبهات لايستحق الجواب ـ

اما المقدمة الثانية ـ وهي ان المعجزة ظهرت علـى وفق دعواه فاعلم ان اعتماد المتكلمين في هذه المسئلة على ان القرآن معجز والقرآن ظهر على وفق دعواه فيلزم من هاتين المقدمتين ان المعجزة ظهرت على وفق دعواه وهذا دليل طويل وفيه مباحث كثيرة وقد استقصينا فيه الكلام في كتاب نهاية العقول ـ

واعلم ان الرسول عليه السلام كانت له معجزات كثيرة سوى القرآن والعلماء اوردوا في ذكرها كتبا وضبط القول فيها ان نقول معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم قسمان حسية وعقلية ـ

اما الحسية فثلثة اقسام ـ احدها امور خارجة عن ذاته ـ وثانيها امور في ذاته ـ وثالثها امور في صفاته ـ

اما القسم الاول وهو الاشياء الخارجة عن ذاته فهو كانشقاق القمر وانجذاب الشجر وتسليم الحجر عليه ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وحنين الجذع وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة (١) واظلال السحاب قبل مبعثه وما كان من حال ابي جهل وصخرته حين اراد ان يضربها على رأسه وما كان من شاة ام معبد حين مسح يده على ضرعها ـ

واما القسم الثاني ـ وهو الاحوال العائدة الى ذاته فهو مثل النور الذي كان ينتقل من اب الى اب الى ان خرج الى الدنيا وما كان من الخاتم بين كتفيه وما سوى هذا (٢) من خلقته وصورته التي هي بحكم الفراسة دالة على نبوته ـ

واما القسم الثالث ـ وهو ما يتعلق بصفاته وهي كثيرة ونحن نشير الى بعضها ـ

فالاول ـ ان احدا ماسمع منه لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا كذبا البتة فلو صدر عنه الكذب مرة واحدة لاجتهد اعداؤه في تشهيره واظهاره ـ

والثاني ـ انه ما اقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولابعدها ـ

(١) ص ـ المشوية (٢) ر ـ وما شوهد من الخ ـ

الثالث ــ انه لم يهرب عن احد من اعدائه لا قبل النبوة ولا بعدها وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وهذا يدل على انه كان قوى القلب بموا عيد الله حيث قال (والله يعصمك من الناس) وقال (حسبك الله) وقال (الا تنصروه فقد نصره الله) ــ

والرابع ــ انه كان عظيم الشفقة والرحمة على امته قال الله تعالى (فلا تذهب نفسك عليهم حسرات) وقال تعالى (فلعلك باخع نفسك) وقال (ولاتحزن عليهم) وقال (عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم) ــ

الخامس ــ انه عليه السلام كان فى اعظم الدرجات فى السخاوة حتى انه تعالى عاتبه عليها وقال (لا تبسطها كل البسط) ــ

والسادس ــ انه ما كان للدنيا فى قلبه وقع وان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك (١) هذه الدعوى فلم يلتفت اليهم ــ

والسابع ــ انه عليه السلام كان فى غاية الفصاحة كما قال (اوتيت جوامع الكلم) ــ

والثامن ــ انه عليه السلام بقى على طريقته المرضية من اول عمره الى آخره والكذاب المزور لا يمكنه ذلك واليه الاشارة بقوله تعالى (قل لا اسألكم عليه اجرا وما انا من المتكلفين) ــ

والتاسع ــ انه عليه السلام كان مع اهل الدنيا والثروة فى غاية الترفع ومع الفقراء والمساكين واهل الدين فى غاية التواضع ــ

والعاشر ــ انه عليه السلام مع انه كان فى كل واحدة من هذه الصفات والاخلاق فى الغاية القصوى من الكمال كان مستجمعا لها باسرها فلم يتفق ذلك لاحد من الخلق فكان اجتماعها فى ذاته من اعظم المعجزات ــ

اما المعجزات العقلية فهى ستة انواع ــ

النوع الاول ــ انه صلى الله عليه وآله وسلم انما ظهر من قبيلة ما كانوا من اهل العلم بل كانوا من بلدة ما كان فيها احد من العلماء بل كانت الجهالة غالبة عليهم ولم يتفق له سفر من تلك البلدة الا مرتين الى الشام وكانت مدة تلك المسافرة قليلة ولم

(١) مص ــ يزول عن هذه ــ

يذهب احد من العلماء والحكماء الى تلك البلدة حتى يقال انه عليه السلام تعلم العلم من ذلك الحكيم فاذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة انسان من غير ان مارس شيئا من العلوم ولا تلمذ لاحد من العلماء البتة ثم بلغ فى معرفة ذات الله وصفاته وافعاله واسمائه واحكامه هذا المبلغ العظيم الذى عجز جميع الاذكياء من العقلاء عن القرب منه بل اقر الكل بانه لا يمكن ان يزداد فى تقرير الدلائل على ما ورد فى القرآن ثم ذكر قصص الاولين وتوارخ المتقدمين بحيث لم يتمكن احد من الاعداء ان يقول انه اخطأ فى شئ منها بل بلغ كلامه فى البعد من الريب والشك الى ان قال عند محاجته اياه (قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم) الى قوله (فنجعل لعنة الله على الكاذبين) وقال (ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك) ولم يقدر احد ان يقول انه طالع كتابا او تلمذ لاستاذ وكانت هذه الاحوال الظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء على ما قال تعالى (ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون) وقال (ما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون) وقال (فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون) وكل من له عقل سليم وطبع مستقيم يعلم ان هذه الاحوال لا تتيسر الا بالتعليم الالهى والهداية الربانية ــ

النوع الثانى ــ انه عليه السلام كان قبل اظهار دعوى الرسالة والنبوة ما كان يشرع فى هذه المسائل الالهية وما كان يبحث عنها وما جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة والذى يدل على صحة قولنا انه لو اتفق له شروع فى هذه المطالب والبحث قبل اظهار ادعاء الرسالة والنبوة لقالت الكفار انك افنيت عمرك فى التدبر والتأمل وتحصيل هذه الكمالات حتى قدرت الآن على اظهارها ولما لم يذكر هذا الكلام احد من الاعداء مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفى نبوته علمنا انه عليه السلام ما كان شارعا قبل اظهار النبوة فى شئ من هذه العلوم ومعلوم ان من انقضى من عمره اربعون سنة ولم يخض فى شئ من هذه المطالب العلمية ثم انه خاض فيها دفعة واحدة واتى بكلام عجز الاولون والآخرون عن

معارضته بل قد انقضى الآن قريب من ستمائة سنة وما جاء احد يمكنه اقامة المعارضة فصريح العقل يشهد بان هذا لايكون الاعلى سبيل الوحى والتنزيل —

النوع الثالث — انه صلى الله عليه وآله وسلم تحمل فى اداء الرسالة انواعا من المشاق والمتاعب ولم يتغير عن المنهج الاول البتة ولم يطمع فى مال احد ولا جاهه بل صبر على تلك المشاق والمتاعب ولم يظهر فى عزمه فتور ولا فى اصراره قصور ثم انه لما قهر الاعداء ووجد العسكر العظيم والدولة القاهرة القوية ونفذ امره فى الاموال والارواح لم يتغير عن منهجه الاول والزهد فى الدنيا والاقبال على الآخرة وكل من انصف علم ان المزور لا يكون كذلك فان المزور انما يزور الكذب والباطل على الخلق ليجد الدنيا فاذا وجدها ولم يتمتع بها كان ساعيا فى تضييع الدنيا والآخرة على نفسه وذلك مالا يفعله احد من العقلاء —

النوع الرابع فى معجزاته العقلية — انه عليه الصلوة والسلام كان مجاب الدعوة ويدل عليه وجوه —

احدها — ان قريشا لما بالغوا فى ايذائه دعا عليهم فقال اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسنى يوسف والله تعالى منع من انزال المطر عليهم فبطلت زراعاتهم وهلكت مواشيهم واستولى القحط عليهم فلم يزالوا يتضرعوا اليه حتى يسئل الله تعالى انزال المطر عليهم فلما سأل ذلك جاءهم المطر حتى خافوا الغرق فعادوا وسألوه ان يدعو الله حتى يزيل المطر بقدر الحاجة فقال (اللهم حوالينا ولا علينا — اللهم على الجبال وبطون الاودية) فاندفع ذلك البلاء عنهم —

وثانيها — انه عليه السلام لما كتب الى كسرى ملك العجم كتابا مزق الملك كتابه وبعث اليه حفنة من تراب بلدته فقال — اللهم مزق ملكه ثم قال للصحابة رضوان الله عليهم اجمعين انه بعث تراب بلدته الينا فهذا يدل على انا نملك بلاده فكان الامر كما قال —

وثالثها — انه عليه السلام قال فى حق عتبة ابن ابى لهب (اللهم سلط عليه كلبا من كلابك) فافترسه الاسد —

ورابعها انه دعا عليه السلام لابن عمه عبد الله بن عباس فقال (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل) فصار ابن عباس ببركة هذا الدعاء حبر(١) المفسرين —

وخامسها — ان الكفار لما وصلوا الى الغار وهو عليه السلام قرأ عليهم (وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا) الآية فاولئك الكفار كانوا ينظرون الى الغار وما كانوا يرون النبى عليه السلام —

وسادسها — انه لما خرج من الغار ذهب خلفه جمع من الكفار فلما قرب واحد منهم قال عليه السلام يا ارض خذيه فغاصت قوائم فرس ذلك الكافر فى الارض ببركة دعائه —

النوع الخامس — من دلائل نبوته ورود البشارة بمقدمه الغزير فى التوراة والانجيل والدليل على ذلك انه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى ان ذكره موجود فى التوراه والانجيل قال الله تعالى (الذين يتبعون الرسول النبى الامى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل) وقال تعالى حكاية عن المسيح (ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه احمد) وقال (يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون) وقال (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم) ومعلوم انه لو كان كاذبا فى ذلك لكان هذا من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبوله ولا يليق بالعاقل ان يقدم على فعل يمنعه عن مطلوبه ويبطل عليه مقصوده من غير فائدة اصلا ولا نزاع بين العقلاء انه كان اعقل الناس واحذقهم —

النوع السادس — من معجزاته اخباره عن الغيوب اما اخباره عن الغيبات الماضية فهو انه عليه السلام اخبر عن وقائع المتقدمين من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان واما اخباره عن الغيوب المستقبلة فهو على قسمين منه ما ورد فى القرآن ومنه ما ورد فى الاخبار اما الذى ورد منه فى القرآن فكثير —

احدها — قوله تعالى (سيهزم الجمع ويولون الدبر) والسين فى قوله سيهزم للاستقبال والسورة مكية ثم انه حصل ذلك يوم بدر —

وثانيها — قوله تعالى (واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم) وقد كانت لهم

---

(١) ر — رئيس —

وثالثها قوله تعالى (قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس شديد) وقد وقع ذلك لان المراد من القوم اولى البأس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعى (١) ابو بكر رضى الله عنه الى قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعى عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى قتالهم ورابعها قوله تعالى (الم غلبت الروم فى ادنى الارض) وكان كما اخبر —

وخامسها — قوله تعالى (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم) ولا يمكن حمل الآية على الآيات الدالة على التوحيد لانها كانت حاضرة وقوله سنريهم للاستقبال فلا بد وان يكون المراد منه فتح القرى المحيطة بمكة وبقوله وفى انفسهم فتح مكة وقد وقع ذلك —

وسادسها — قوله تعالى (ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد) اى الى مكة وقد رده الله تعالى اليها —

وسابعها — قوله (ليظهره على الدين كله) وقد اظهره —

وثامنها — قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض) والمراد منه الصحابة بدليل قوله منكم وبدليل قوله (وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا) وكانوا هم الخائفين فى صدر الاسلام فهذه الآية دالة على كون صانع العالم سبحانه عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عما سيأتى ثم كان الامر كما اخبره وعلى كونه تعالى قادرا على كل الممكنات لانه وعد بالنصرة التامة وقد وقعت وعلى نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لانه استبد بذكر هذا الغيب فلابد وان يكون ذلك من عند الله وعلى خلافة الخلفاء الراشدين لانه تعالى قال (ليستخلفنهم فى الارض) فوعد بالخلافة جمعا من الحاضرين فى ذلك الوقت واقل الجمع ثلثة —

وتاسعها — قوله تعالى (قل يا ايها الذين هادوا الى قوله ولا يتمنونه ابدا بما قدمت ايديهم) ثم كان كما اخبر —

وعاشرها — قوله تعالى (ضربت عليهم الذلة والمسكنة) وظهور ذلك فى اليهود معلوم

(١) ر — دعا — فى الموضعين —

معلوم فانه ما رفعت لهم راية قط وما ظهر فيهم سلطان ولا ملك قاهر ـ

واما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فى غير القرآن فكثير ـ

احدها ـ قوله عليه السلام (زويت لى الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتى مازوى لى منها) وكان الامر كما اخبر ـ

وثانيها ـ قوله عليه السلام لعدى بن حاتم كيف بك اذا خرجت الظعينة من اقصى اليمن الى اقصى الحيرة (١) لا تخاف الا الله ـ

وثالثها ـ انه عليه السلام اخبر اصحابه بموت النجاشي وصلى عليه ثم شاعت الاخبار انه مات ذلك اليوم ـ

ورابعها ـ قوله عليه السلام لعمار بن ياسر (تقتلك الفئة الباغية) فقتل مع على رضى الله عنه يوم صفين وهذا يدل على توحيد الله ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وخلافة على رضى الله عنه الا انه خبر ودليل خلافة ابى بكر قرآن والقرآن خير من الخبر ـ

وخامسها ـ قوله لعلى رضى الله عنه (اشقى الناس عاقر الناقة والذى يخضب هذه من هذه) يعنى الذى يضرب على رأسك فيخضب لحيتك من دم رأسك ثم كان كما قال فضرب على رأسه حين قتله ـ

وسادسها ـ قوله عليه السلام لعلى (ستقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين ـ

وسابعها ـ قوله عليه السلام (اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر)وكان هذا اخبار عن بقائهما بعده ـ

وثامنها ـ قوله عليه السلام(الخلافة بعدى ثلثون سنة) وكانت خلافة الخلفاء الراشدين هذا القدر ـ

وتاسعها ـ ليلة الاسراء فانه اخبر قريشا عن امور فكانت كما اخبر ـ

وعاشرها ـ قوله للعباس حين اسره (افد نفسك وابنى اخيك عقيل بن ابى طالب ونوفل بن الحرث فانك ذومال) فقال لامال عندى فقال اين المال الذى وضعته بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت فى سفرى فللفضل كذا ولعبد الله كذا ولفلان كذا فقال العباس والذى بعثك بالحق نبيا ما علم هذا احد

(١) ص ـ ومن اقصى الحيرة ـ

عيرى واتك لرسول الله واسلم هو وعقيل ـ
واعلم ان معحرات النبى صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة واكتفينا ههنا بهذا القدرفثبت بمجموع ما ذكرنا انه صلى الله عليه وآله وسلم ادعى الرسالة وظهرت المعجزة على وفق دعواه ـ
اما المقدمة الثالثة ـ وهى ان كل من كان كذلك كان صادقا فالذى يدل عليه هو ان المعجزات لما عجز الخلق عنها كان ذلك فعلا من افعال الله تعالى خلقه عقيب دعواه وخلق المعجزة عقيب الدعوى يدل على تصديق مدعى الرسالة ومثاله انه اذا جلس الملك العظيم على سرير مملكته فقام واحد وقال انى رسول هذا الملك الى اهل مملكته ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا فى هذه الدعوى فافعل شيئا يخالف عادتك فاذا فعل ذلك الملك فى تلك الساعة فعلا يخالف عادته علم الحاضرون بالضرورة انه انما فعل ذلك لاجل تصديق ذلك المدعى فهكذا ههنا ان محمدا عليه السلام قال يا ايها الناس انى رسول الله اليكم ثم قال يا الهى ان كنت صادقا فى هذه الدعوى فاجعل القمر منشقا بنصفين فاذا انشق القمر علم كل واحد بالضرورة انه تعالى انما شقه بنصفين لاجل تصديقه فثبت ان خلق المعجزة على وفق الدعوى تصديق من الله لذلك المدعى فكل من صدقه الله تعالى فهو صادق ـ
فان قيل ـ الكلام على هذه الدلالة من وجوه الاول ان قول القائل انه ظهر على يد المدعى للرسالة فعل خارق للعادة هذا الكلام انما يصح لو كان انخراق العادات جائزا ونحن نمنع هذا الجواز ـ

والدليل على انه ممتنع ان تجويزه يفضى الى السفسطة فانا لو فتحنا هذا الباب لم نأمن ان تنقلب الجبال ذهبا ابريزا وان ينقلب ماء البحر دما صرفا وان يكون هذا الشخص الذى نشاهده الآن شيخا هرما وان يكون قد حدث (١) فى هذه الساعة شيخ من غير اب ولا ام ولكنا اذا شاهدنا زيدا لم نأمن ان يكون الله خلق فى هذه الساعة شيخا من غير اب ولا ام مثل زيد فى صورته وشكله وتخطيطه ومعلوم ان تجويز هذه الاشياء يفضى الى الجهالات ولما كان ذلك

(١) ر ـ نص ووحدت فى الح ـ

باطلا علمنا ان انخراق العادات غير ممكن ـ

الاعتراض الثانى ـ سلمنا ان انخراق العادات غير ممتنع الا انا نقول لم قلتم ان هذا حصل بايجاد الله وتقرير هذا السؤال من وجوه ـ

الاول ـ نحن بين امرين اما ان نثبت النفس الناطقة البشرية واما ان لا نثبتها فان اثبتنا النفس الناطقة فلم لايجوز ان يقال ان نفس النبى عليه السلام مخالفة لسائر النفوس بالماهية والحقيقة فهى لماهيتها المخصوصة وحقيقتها التى باعتبارها امتازت عن سائر الحقائق قدرت على ما لايقدر عليه غيره واما ان قلنا ان القول بالنفوس الناطقة باطل فلابد وان نعترف ان لكل واحد من اشخاص الناس مزاجا مخصوصا وتركيبا مخصوصا به امتاز عن سائر الاشخاص فلم لا يجوز ان يقال مابه امتاز هذا الشخص عن سائر الاشخاص علة لكونه قادرا على الافعال التى يعجز عنها غيره ألا ترى ان لكل انسان مزاجا مخصوصا وذلك المزاج يقتضى فى ظاهره خلقا وفى باطنه خلقا لايحصلان البتة فى غيره فلم لايجوز ان يقال تلك الخصوصية تكون مبدأ لتلك القدرة المخصوصة وعلى هذا التقدير لايمكننا ان نعلم ان هذا المعجز هو فعل الله تعالى ـ

الوجه الثانى فى تقرير هذا المقام ـ هب ان تلك المعجزات لم تحصل لاجل خصوصية نفسه او خصوصية بدنه لكن لاشك ان انواع الادوية كثيرة والآثار الصادرة عنها عجيبة كثيرة فلم لا يجوز ان يقال ان هذا المدعى وجد دواءا له قوة وخاصية يقتضى ظهور تلك الآثار والمعجزات عن تناول ذلك الدواء ألاترى ان الناس يقولون ان اكل الدواء الفلانى يزيد فى الذكاء واكل الدواء الآخر يزيد فى القوة الفلانية فلم لا يجوز وجود دواء آخر يزيد فى قوة الادراك والعقل زيادة منتهية الى حد الاعجاز ومع هذا الاحتمال لايمكن القطع بان هذا المعجز فعل الله تعالى ـ

الوجه الثالث ـ لم لايجوز ان يقال ظهور هذه المعجزات انما كان باعانة الجن والشياطين وذلك لانا وان كنا نعرف مقادير عقول البشر وقدرهم الا انا لانعرف مقادير عقول الشياطين وقدرهم فلعل هذه المعجزات حصلت باعانة الشياطين

ولعل الاخبار عن العيوب حصل بالقاء الشياطين تلك العيوب اليهم ـ

لا يقال هذا باطل من وجهين ـ

الاول ـ ان الانبياء عليهم السلام دعوا الخلق الى لعن الشياطين فكيف يليق بالشياطين ان يعينوهم ـ

والثاني ـ انا انما نثبت الجن والشياطين باخبار الانبياء عليهم السلام فلو جعلنا القول بالجن والشياطين طاعنا في النبوة كما قد ابطلنا الاصل بالفرع وذلك باطل ـ

لانا نجيب عن الاول ـ بان الشيطان اذا كان مشغوفا باضلال الخلق وهذا الطريق يفضي الى حصول مقصوده لم يبعد ان يرضى بذلك اللعن ليحصل هذا المقصود له ـ

وعن الثاني ـ انا لا نحتاج في مقام السؤال الى الجزم بوجود الجن والشياطين بل يكفينا مجرد الاحتمال ومجرد الاحتمال لا يتوقف على القول بصحة النبوة ـ

الوجه الرابع ـ ان محمدا عليه السلام كان يقول جبرئيل عليه السلام هو الذي يأتيني بهذا القرآن وهذا المعنى مذكور في القرآن قال الله تعالى (وانه لقول رسول كريم) اذا ثبت هذا فنقول بتقدير ان يقال ان جبرئيل عليه السلام غير معصوم عن القبائح لم يبعد ان يقال ان هذا القرآن كلامه وانه القاه على محمد عليه السلام لقصد الاضلال والاغواء فما لم يبطل هذا الاحتمال لم تثبت نبوة محمد عليه السلام فاذاً القول بصحة نبوته عليه السلام موقوف على عصمة جبرئيل عليه السلام الا انه لا طريق الى عصمة جبرئيل عليه السلام الا بصحة نبوة محمد عليه السلام فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا ـ

الوجه الخامس ـ ان مذهب جمهور الصابئة ان الافلاك والكواكب احياء ناطقة وان هذه الكواكب قد تتكلم مع بعض الناس فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال بعض الكواكب يختار من الناس شخصا واحدا ويبعثه الى الخلق على سبيل الرسالة فقبل ابطال هذا الاحتمال بالدليل كان الشك قائما فلعل مظهر هذه المعجزات هو الكواكب المخصوصة ـ

الوجه

الوجه السادس ـ ان المنجمين اتفقوا على ان لاتصالات الكواكب آثارا عجيبة فى هذا العالم فلم لايجوز ان يقال الرسول عليه السلام كان اعلم الناس بالنجوم فعلم انه سيحدث اتصال عجيب فى الفلك وله تأثير عجيب فى هذا العالم فصبر حتى جاء وقت ظهور ذلك الاثر فادعى النبوة فى ذلك الوقت فوقع ذلك الاثر العجيب على وفق دعواه فظن الناس انه معجز خلقه الله تعالى وما كان الامر كذلك ـ

الوجه السابع ـ ان الفلاسفة يثبتون للافلاك والكواكب عقولا مجردة ونفوسا ناطقة ونفوسا حيوانية فلكية فلم لا يجوز ان يكون المظهر لهذه الخوارق شيئا من هذه الاشياء عقلا او نفسا ـ

الوجه الثامن ـ المنجمون اتفقوا على ان لسهم السعادة اثرا قويا فى تقوية الانسان على تحصيل المرادات والسعادات ولسهم الغيب اثرا قويا فى كون الانسان متمكنا من الاخبار عن المغيبات ونحن وان كنا نعلم بالدليل عدم صدقهم فى هذه المقالة الا ان الاحتمال قائم فتقدير ان يكون ما قالوه حقا لم يمكننا ان نقطع بان ظهور المعجزات من الله تعالى ولا بان نقطع بان اخبار الانبياء عن المغيبات بوحى الله تعالى بل جاز ان يكون بقوة هذين السهمين فى طوالعهم فثبت بهذه الوجوه الثمانية انه لايمكن القطع بان فاعل هذه المعجزات هو الله تعالى ـ

الاعتراض الثالث ـ سلمنا ان فاعلها هو الله تعالى فلم قلتم انه تعالى انما فعلها لغرض التصديق وتقريره من وجهين ـ

الاول ـ انكم اقمتم الدلائل القاهرة على انه يمتنع ان تكون افعال الله تعالى واحكامه معللة بشئ من الاغراض والمقاصد واذا كان كذلك امتنع القول بانه تعالى انما خلق هذه المعجزات لاجل غرض التصديق ـ

الوجه الثانى ـ هو انا نقول الفعل اما ان يكون موقوفا على الداعى واما ان لايكون فان كان موقوفا على الداعى كان الجبر لازما على ما قررناه فى مسئلة خلق الافعال واذا لزم الجبر كان البارى تعالى هو الخالق للكفر والمعاصى لانه هو الذى فعل القدرة والداعية اللتين مجموعهما يوجب هذه القبائح واذا كان الامر كذلك لم يكن الاضلال

ممتنعا فى حق الله تعالى واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يقال انه تعالى اظهر هذه المعجزات على يد هذا الكاذب لاجل الاضلال واما اذا قلنا ان الفعل غير موقوف على الداعى فحينئذ لا يبعد ان يقال انه تعالى خلق هذه المعجزة لا لغرض البتة فحينئذ لايمكن الاستدلال بخلق المعجزة على التصديق ــ

الاعتراض الرابع ــ سلمنا ان افعال الله تعالى معللة برعاية الاغراض والمقاصد الا انكم لم قلتم انه لا غرض لله تعالى ولا مقصود له من خلق هذه المعجزات الا تصديق هذا المدعى وما الدليل على هذا الحصر ــ

ثم انا نذكر وجوها اخر على سبيل التبرع ــ

الاول ان جملة هذه الافعال الموافقة للعادات لابد وان يكون لها اول لما ثبت ان العالم محدث فحدوث كل واحد منها فى المرة الاولى يكون على خلاف العادة ثم انه تعالى جعل ذلك دائما مستمرا فيما بعد ذلك فكذا ههنا لم لايجوز ان يقال انه سبحانه وتعالى اراد ان يبدأ باحداث هذا الفعل الخارق للعادة ثم انه يديمه بعد ذلك ويجعله عادة مستمرة بعد ذلك ــ

وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون هذا الذى حدث هو ابتداء عادة وستصير مستمرة بعده ــ

الثانى ــ انه يجوز ان يكون حدوث هذا الشئ على سبيل العادة الا انه عادة لا تحصل الا فى ازمنة متطاولة وذلك لان دور الفلك الثامن لايتم عند بعضهم الا فى مدة ستة وثلثين الف سنة وعلى هذا تكون العادة المستمرة المطردة هو ان كل كوكب يحصل فى كل ستة وثلثين الف سنة فى موضع معين من الفلك فمن نظر الى حصوله فى ذلك الوقت ظن انه خارق للعادة ومن عرف الوضع المقتضى لذلك علم انه عادة متطاولة فكذا ههنا يجوز ان يقال هذا الذى حدث انما حدث على وفق عادة متطاولة ــ
الثالث ــ انه لما انشق القمر على السماء فلعل انسانا آخر فى جانب آخر من الارض ادعى النبوة وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة فى هذا الوقت فهو تعالى انما اظهره فى ذلك الوقت تصديقا لذلك الانسان لا لهذا الانسان ــ

 الرابع

الرابع ـ ان هذا الانسان لما ادعى الرسالة على سبيل الكذب وطلب من الله تعالى اظهار المعجزة فان الله يظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يصير ذلك موهما لكونه صادقا الا انه لما تقرر فى عقل المكلف انه يجوز ان يكون غرض الله تعالى منه شيئا آخر سوى التصديق وكان خلق هذا المعجز يجرى مجرى انزال المتشابهات وخلق الاوهام المورثة للشبهات وكان المقصود منها انه يصعب الاحتراز عنها فاذا احترز المكلف عنها مع صعوبة الاحتراز عنها كان ثوابه اعظم وعلى الجملة فمن الذى يمكنه ان يعرف جميع اقسام حكم الله تعالى فى خلق الاشياء وحينئذ كان الجزم بانه لا غرض لله تعالى فى هذا الفعل الا هذا الوجه الواحد تحكما من غير دليل والله الهادى ـ

الاعتراض الخامس ـ هب ان غرضه تعالى من خلق هذه المعجزات ان يستدل به على ان الله تعالى صدقه فلم قلتم ان هذا الاستدلال حق ـ بيانه ان على مذهب اهل السنة الله تعالى خالق الكفر فى قلب الكافر وخلق ما يوهم الكفر ليس ابعد منه وعلى هذا التقدير لا يمكن الاستدلال بالمعجز على كون المدعى صادقا فهذا مجموع الاعتراضات فى هذا المقام ـ

ثم قال المنكرون واما ما عولتم عليه من الدلائل فى بيان ان المعجزات تدل على الصدق فحاصل الكلام فيه انكم ادعيتم ان فى الشاهد اقدام الملك على الفعل الخارق للعادة يدل على كونه مصدقا للمدعى فى دعواه واذا ثبت ذلك فى الشاهد فحينئذ تقيسون الغائب عليه فلنبحث عن كل واحد من هذين المقامين ـ

اما المقام الاول ـ فنقول لا نسلم ان ظهور ذلك الفعل من الملك يدل على انه يصدق المدعى فى دعواه بل لا ننكر انه يوهم ذلك واما ان يدل عليه قطعا فهذا ممنوع وذلك لان اقصى ما فى الباب ان يقال انه حصل ذلك الفعل عند ذلك الطلب ولم يفعله قبل ذلك الطلب فحصل الدوران بينهما وجودا وعدما والدوران وجودا وعدما يدل على العلية ـ الا انا نقول قد بينا ان الدوران وجودا وعدما لا يدل على العلية والذى يحقق ذلك انه لا يبعد ان يقال لما التمس ذلك المدعى من ذلك الملك

ان يحرك قلسوته فانه حصل فى ذلك الوقت سبب آخر استقل بان يحرك الملك قلسوته لا لاجله لا لاجل طلب المدعى اما لاجل ان عقربا وقع على قلسوته فى ذلك الوقت اولاجل انه تألم رأسه من تلك القلسوة فى ذلك الوقت اولاجل ان انسانا آخر اشار اليه اشارة اقتضت ان يحرك الملك قلسوته ـ

وبالجملة فالمعلوم انه لابد للملك من غرض فى تحريك القلسوة فاما انه لاغرض الا تصديق هذا المدعى فهذا لاشك انه ظاهر فاما القطع فلاسبيل اليه ـ

المقام الثانى ـ هب انه ثبت هذا المعنى فى الشاهد فكيف يقيسون الغائب عليه فطريق السؤال عليه من وجهين ـ

الاول ـ ان القياس لايفيد اليقين لاحتمال ان ما لاجله وقعت المفارقة بين الاصل والفرع معتبرا فى الاصل اومانعا فى الفرع ـ

الثانى ـ انا عارفون باحوال ذلك الملك وباخلاقه وبما هيج افعاله فلاجرم يمكننا ان نعرف انه انما فعل ذلك الفعل لاجل ذلك الغرض واما انواع حكم الله تعالى فى افعاله ومخلوقاته فليس لاحد سبيل الى معرفتها ولا قدرة لاحد على الاطلاع عليها ولهذا قال (ما اشهدتهم خلق السموات والارض) واذا كان الامر كذلك فكيف يمكن قياس افعال الله تعالى على افعال العباد هذا جملة الكلام فى السؤال والله التوفيق ـ

والجواب ـ قوله اولا انخراق العادات محال ـ قلنا قد بينا ان الخرق والالتيام على الاجرام الفلكية جائزان وايضا بينا ان مايصح على جسم يصح على سائر الاجسام قوله ثانيا ـ لم قلتم ان موجد هذه المعجزات هو الله تعالى ـ قلنا قد بينا فيما تقدم انه لامؤثر الا قدرة الله وعلى هذا التقدير تسقط الوجوه الثمانية التى ذكروها ـ قوله ثالثا ـ ان افعال الله غير معللة بالاغراض ـ قلنا فرق بين العلة وبين المعرف ونحن لاندعى ان خلق المعجز انما كان لغرض التصديق بل نقول خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى وكما ان هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعانى القائمة بذات المتكلم فكذلك هذه

الافعال

الافعال الخارقه للعادات اذا حصلت عقيب الدعوى صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجز —

قوله رابعا — يحتمل ان يكون المقصود من خلق المعجزات امورا اخر سوى التصديق — قلنا — لا نسلم بل هو متعين للدلالة على حصول التصديق والدليل عليه ان موسى عليه السلام لما قال الهي ان كنت صادقا فى ادعاء الرسالة فاجعل هذا الجبل واقفا فى الهواء فوق رؤسهم ثم ان القوم يشاهدون انهم كلما آمنوا تباعد الجبل عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب ان يسقط عليهم فعند هذا يعلم كل احد بالضرورة ان المقصود من هذا الاظلال تصديق المدعى فى ادعاء الرسالة —

قوله خامسا — اذا كان الكفر والفسق بخلق الله تعالى فحينئذ بطل الاستدلال بالمعجز على التصديق — قلنا الجواب عنه من وجهين —

الاول — ان هذا السؤال كما انه لازم علينا فهو ايضا لازم على المعتزلة وذلك لانه انما ليقبح من الله اظهار هذه المعجزة على يد الكاذب اذا كان الغرض من خلق المعجزة تصديق المدعى واما بتقدير ان يكون الغرض منه شيئ آخر سوى التصديق لم يقبح ذلك ولما ثبت انه لا يبعد ان يكون لله تعالى اغراض اخر من هذا المعجز سوى التصديق يلزمهم ان يحكموا بانه لا يقبح اظهاره على يد الكاذب —

لا يقال — اظهار المعجزة على وفق دعوى الكاذب قبيح مطلقا لانه ان كان الغرض من خلقه هو التصديق فلا شك فى قبحه وان كان الغرض منه شيئا آخر سوى التصديق لكنه خلقه مقارنا لدعوى الكاذب يوهم ان الغرض منه تصديقه وفعل ما يوهم تصديق الكاذب قبيح ايضا —

لانا نقول ان كان ما يوهم القبيح قبيحا وجب ان يكون انزال المتشابهات وخلق ما يوهم الشبهات قبيحا وبالاتفاق انه واقع وليس بقبيح فعلمنا انه انما لم يقبح لانه وان كان موهما للباطل الا ان فيه احتمال ان مراد الله تعالى منه غير ما يشعر به ظاهره فلو قطع المكلف بحكمه على ذلك الوجه الباطل مع انه فى نفسه محتمل لغير ذلك الوجه لكان التقصير من المكلف بحيث جزم لا فى موضع الجزم فكذا ههنا

انه تعالى اذا اظهر المعجزة على وفق الدعوى فى حق الكاذب فهو وان كان يوهم ان المراد منه تصديق ذلك المدعى الا انه يحتمل ان يكون المراد القاء هذه الشبهة حتى يحترز المكلف عنها فيعظم ثوابه بسبب الاحتراز عن هذه الشبهة واذا كان هذا محتملا فلو قطع المكلف بان الغرض منه تصديق المدعي لكان التقصير منه لامن الله تعالى حيث قطع لافى موضع القطع ــ واعلم انه لاجواب على اصول المعتزلة عن هذه المعارضة ــ

والوجه الثانى فى الجواب عن هذا السؤال ــ انا نقدم على ذكر المقصود مقدمة فنقول ان الشئ قد يكون جائز الوقوع فى نفسه ومع ذلك فانا نعلم علما ضروريا انه غير واقع الا ترى انا نجوز دخول شخص فى الوجود من غير ابوين ونجوز ان يدخل فى الوجود شيخ هم هرم من غير سبق الطفولية والشباب والكهولة ثم انا اذا ابصرنا انسانا شيخا علمنا بالضرورة انه متولد من الابوين وانه كان طفلا ثم صار شابا ثم صار شيخا وكذا القول فى جميع الامور العادية ــ

اذا عرفت هذا فنقول ــ انا قد بينا ان دلالة المعجزة على ان خلق المعجز لصدق المدعى معلوم بالضرورة كما ضربناه من المثال فى اطلال الجبل اقصى ما فى الباب ان يقال عنه يجوز ان تكون المعجزة مخلوقة لغرض آخر وهو الاطلال الا انا نقول ان الشئ اذا علم وجوده بالضرورة لم يكن تجويز نقيضه يقدح فى ذلك العلم الضرورى كما بيناه فى هذه المقدمة ــ

واما قوله سادسا انكم اثبتم الحكم فى الشاهد بالدوران ثم قستم الغائب عليه ــ قلنا ليس الامر كذلك بل نقول ان دلالة المعجزة على التصديق امر معلوم بالضرورة والمقصود من ذكر المثال التنبيه على صدق قولنا ان هذا الشئ معلوم بالضرورة لا انا نقيس صورة على صورة فهذا غاية الكلام فى هذا الدليل واما منكروا النبوة فقد احتجوا بوجوه ــ

الشبهة الاولى ــ قالوا التكليف باطل فالبعثة ايضا باطلة ــ

اما المقدمة الاولى ــ وهى ان التكليف باطل فقد احتجوا عليه بوجوه ــ

الاول ـ ان الخبر حق فالتكليف باطل انما قلنا ان الخبر حق وذلك لانا بينا فى مسئلة خلق الافعال ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى واذا كان الامر كذلك فحال ما خلق الله تعالى تلك الافعال لايتمكن العبد من ترك الفعل وحال مالا يخلقها فيهم لايتمكن من الفعل فثبت ان على هذا التقدير لايكون العبد قادرا البتة لاعلى الفعل ولاعلى الترك وانما قلنا انه لما كان الخبر حقا كان التكليف باطلا لانا نعلم ببداهة العقل ان من قيد يدى الانسان ورجليه بالقيود الشديدة ثم القاه من شاهق جبل ثم يقول له قف فى الهواء والا عذبتك عذابا شديدا مؤبدا فان هذا مستقبح فى بداهة العقل ولو انه كلف الاعمى نقط المصاحف وكلف المفلوج ان يطير فى الهواء فجميع العقلاء يدركون قبح ذلك فى بداهة عقولهم ويقطعون بان هذا لايليق باحكم الحاكمين فثبت بما ذكرنا ان الخبر حق وثبت انه متى كان الخبر حقا كان التكليف باطلا ـ

الثانى ـ ان البارى سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات فالشئ الذى حصل التكليف به اما ان يكون معلوم الوقوع اومعلوم اللاوقوع فان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فالتكليف به عبث وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان التكليف به طلبا فثبت ان القول بالتكليف باطل وربما ذكروا هذا الكلام فى معرض آخر وهو ان المقصود من التكليف جلب الثواب فان كان ذلك الثواب معلوم الوقوع فحينئذ لاحاجة البتة الى فعل الطاعة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع وحينئذ لا فائدة فى فعل الطاعة ـ

الثالث ـ ان التكليف اما ان يتوجه حال استواء الداعى الى الفعل والترك اوحال رجحان احدى الداعيين على الآخر اما حال الاستواء فمحال لان الفعل ترجيح وحصول الرجحان حال حصول الاستواء جمع بين النقيضين واما حال الرجحان فمحال لان الراجح واجب والمرجوح ممتنع على ما بينا تقرير هذه المقدمة فى مواضع فان وقع التكليف بالراجح كان ذلك تكليفا بايقاع شئ واجب الوقوع وان كان تكليفا بالمرجوح كان ذلك تكليفا بايقاع ممتنع الوقوع وتمام تقرير هذا الوجه قد تقدم فى مسئلة خلق الافعال ـ

الرابع ـ ان التكليف لا فائدة فيه البتة فكان عبثا غير لائق بحكمة الحكيم ـ
انما قلنا انه لافائدة فيه ـ لان تلك الفائدة ان عادت الى المعبود لزم ان يكون فى محل النفع والضرر والزيادة والنقصان وهو محال وان عادت الى العابد فهو ايضا باطل لان جميع الفوائد محصورة فى امرين اما اللذة واما السرور او ما يكون مفضيا اليهما واما دفع الالم ودفع الغم او ما يكون مفضيا اليهما والمعبود تعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد بدون واسطة التكليف فكان توسط التكليف عبثا واذا ثبت هذا فظاهر ان العبث لايليق باحكم الحاكمين ـ
الخامس ـ ان تكليف من علم انه يكفر او يفسق غير لائق بالحكمة لان المكلف به اذا دخل فى الوجود لزم تجهيل المعبود وان لم يدخل فى الوجود لزم استحقاق العبد للعقاب وفعل شئ لافائدة فيه الا احد هذين الامرين المحذورين لايليق بالحكمة
السادس ـ ان التكليف يقتضى شغل القلب بتلك الاعمال واشتغال القلب بغير الله يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله ومحبته وكلما كان مانعا عن المحبة والمعرفة كان تركه من اوجب الواجبات فثبت بهذه الوجوه الستة ان القول بالتكليف باطل واذا ثبت هذا كان القول بالبعثة ايضا باطلا لانه لا فائدة من البعثة الا توجيه التكاليف على الخلق واذا كان المقصود باطلا كان التبع اولى بالبطلان ـ
الشبهة الثانية لمنكرى النبوات ـ ان الافعال اما ان يكون حسنها معلوما او يكون قبحها معلوما او لا نعلم لاحسنها ولاقبحها فان كان حسنها معلوما علمناه فلا حاجة بنا فى ذلك الى تعريف الشرع وان كان قبحها معلوما تركناه وان لم نعلم لاحسنها ولا قبحها فهذا الشئ اما ان يكون فعله اضطراريا كالتنفس فى الهواء وما يجرى مجراه واما ان لايكون كذلك فان كان فعله اضطراريا كان جورا (١) لامحالة لان تكليف ما لايطاق لايليق بالحكمة وان لم يكن فعله اضطراريا وجب علينا تركه لان مثل هذا الشئ لاحاجة بنا الى فعله وفى فعله خطر واحتمال ضرر وكلما كان كذلك اقتضى العقل تركه فثبت بماذكرنا ان جملة احكام الافعال فى الفعل والترك معلومة لنا واذا كان الامر كذلك لم يكن فى بعثة الرسول فائدة فتكون البعثة عبثا والعبث

(١) د ـ مجبورا ـ

غير حائز على الحكيم ـ

الشبهة الثالثة لمنكري النبوات ـ انا شاهدنا في الشرائع امورا لاعبرة لائقة بالحكمة مثل اعمال الحج ومثل ايقاع الفرق بين المتشابهات فانهم خصصوا ابنيتا معينا لغاية التعظيم من غير سبب وخصصوا اوقاتا معينة لعبادات معينة مع ان سائر الاوقات مساوية لها وذلك لان اليوم الاخير من رمضان واليوم الاول من شوال يومان متلاصقان متشابهان من جميع الوجوه ثم خصصوا احدهما بحرمة الافطار والآخر بحرمة الصوم وذكروا من امثال هذه المسائل شيئا كثيرا (١) ـ

الشبهة الرابعة وهي شبهة اليهود ـ ان النسخ باطل واذا كان كذلك كان شرع محمد صلى الله عليه وسلم باطلا ـ انما قلنا ان النسخ باطل لوجوه ـ

الاول ـ ان موسى لما بلغ شرعه الى امته فاما ان قال انه بين ان شرعه مؤبد اويقال انه بين ان شرعه منقطع اولم يبين لاهذا ولاذلك ـ لاجائز ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع وذلك لانه لوبين ذلك وشرحه لامته لوجب ان يصير ذلك معلوما بالتواتر لامته فيلزم ان يكون العلم بكون شرعه منقطعا مساويا للعلم باصل شرعه ولوكان كذلك لما قدر اليهود على انكار هذا المعنى لان ماثبت بالتواتر لا يمكن انكاره ومعلوم انه ليس الامر كذلك لان اليهود مع احتلافهم في مشارق الارض ومغاربها اتفقوا على ان الامر ليس كذلك ولاجائز ايضا ان يقال انه عليه السلام بين ذلك الشرع ولم يبين انه دائم اومنقطع لانه لوكان كذلك لما وجب بمقتضى شرعه شئ من الاعمال الامرة واحدة لان مقتضى الامر المطلق الفعل مرة واحدة لا التكرار وبالاجماع هذا باطل ولما بطل هذان القسمان تعين للقسم الاول وهوانه عليه السلام لما بلغ شرعه الى امته بين انه دائم واذا كان كذلك وجب ان يكون شرعه دائما والا لزم نسبة الكذب اليه وانه باطل وايضا فلوجاز فيه ان يقال انه عليه السلام وان اخبر ان شرعه دائم لكنه لم يدم فلم لايجوز ان يقال ان محمدا عليه السلام اخبر ان شرعه دائم ثم انه لايدوم ومعلوم ان هذا يوجب زوال الثقة عن جميع الشرائع وهوباطل ـ

---

(١) ر ـ شيئا كثيرا ـ

الثانى ـ انه تعالى لوامر بشئ ثم نهى عنه لدل ذلك على البدأ وانه غير جائز ـ

لا يقال ـ لم لايجوز ان يقال المصالح تتبدل بحسب اختلاف الاوقات كالطبيب يأمر المريض بشرب شربة مخصوصة ثم انه ينهاه عنها بعد ذلك ـ

لانا نقول ـ هذا انما يقبل فيما يظهر فى تبديله اثر وفائدة كما ذكرتم من تبديل العلاج بالعلاج وههنا ليس كذلك فان تحويل العبادة من السبت الى الجمعة وتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة لانرى فيه فائدة ولااثرا البتة فظهر الفرق ـ

الثالث ـ ان حملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الارض ومغاربها فى البلاد ينقلون عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وخبر التواتر مفيد للعلم وقول موسى عليه السلام حجة ومتى ثبت هذان الامران لزم الطعن فى شرع محمد عليه السلام فهذا مجموع شبهات المنكرين ـ

والجواب عن الشبهة الاولى من وجهين ـ

الاول ـ ان الخصم يقول القول بالتكليف باطل فهذا منه (١) تكليف باعتقاد بطلان التكليف وكان كلامه متناقضا ـ

الثانى ـ هو الجواب الحقيقى ان مذهبنا ان التكاليف حاصله يرجع الى حرف واحد وهو انه اعلام بنزول العقاب او بنزول الثواب فان من صدر عنه الفعل الذى كلف به كان ذلك علامة على نزول الثواب ومن لم يصدر عنه ذلك الفعل كان ذلك علامة على نزول العقاب وليس لاحد اعتراض على الله تعالى فى انه لم خصص هذا بالثواب وذلك بالعقاب ـ

واما الشبهة الثانية ـ فجوابها ان نقول ـ هب ان العقل كاف فى التعريف لكن لم لايجوز ان تكون الفائدة فى البعثة تاكيدا لذلك التعريف ولهذا السبب اكثر الله تعالى من ذكر الدلائل على التوحيد مع ان الواحد منها كاف ـ

اما الشبهة الثالثة ـ فجوابها ظاهر على انكار الحسن العقلى لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما على تسليم الحسن والقبح العقليين فجوابها ان وجه الحسن فيها على التفصيل وان لم يكن معلوما الاان وجه القبح فيها ايضا غير معلوم فلا يبعد

(١) د ـ فيه ـ

ان يحصل فيها وجه من وجوه الحكمة وان كنا لا نعرفه ـ

واما الشبهة الرابعة ـ فجوابها لم لايجوز ان يقال انه عليه السلام بين ان شرعه منقطع محدود وكان ذلك معلوما بالتواتر فى دينه(١) الا ان قومه هلكوا بالكلية فى زمان بخت نصر وصار الباقى اقل من عدد التواتر فلا جرم انقطع هذا النقل قوله ـ النسخ يدل على البدأ ـ قلنا لا نسلم فانه لايمتنع اختلاف الاحكام لاختلاف المصالح ـ قوله لا تأثير لتحويل العبادة من يوم السبت الى يوم الجمعة ـ قلنا كما لم نعلم وجه الحكمة بالتفصيل فى هذا التحويل لم يعلم ايضا عدم الحكمة فيه فسقط الاستدلال ـ قوله ـ اليهود نقلوا قوله عليه السلام (تمسكوا بالسبت) قلنا ـ ان تواترهم منقطع فلا يفيد العلم (٢) وبالله التوفيق ـ

المسئلة الثانية والثلثون

فى عصمة الانبياء عليهم السلام

اعلم ان الاختلاف فى هذه المسئلة واقع فى اربعة مواضع الاول ما يتعلق بالاعتقاد اجمعت الامة على انهم معصومون عن الكفر والبدعة الاالفضيلية (٣) من الخوارج فانهم يجوزون الكفر على الانبياء عليهم السلام وذلك لان عندهم يجوز صدور الذنب عنهم وكل ذنب فهو كفر عندهم فبهذا الطريق جوزوا صدور الكفر عنهم واما الروافض فانهم يجوزون عليهم اظهار كلمة الكفر على سبيل التقية ـ

الثانى ما يتعلق بتبليغ الشرائع والاحكام من الله تعالى واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة فى هذا الباب لابالعمد ولابالسهو والا لم يبق الاعتماد على شئ من الشرائع ـ

الثالث ـ ما يتعلق بالفتوى واجمعوا على انه لايجوز تعمد الخطأ اما على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه ـ

---

(١) ز ـ من زمنه (٢) مص ـ القطع ـ (٣) كذا ـ ولم نعثر عليها بهذا الضبط وفى ـ حيئة الاكوان ـ ومن فرقهم ـ الفضليه اتباع فضل بن عبدالله

الرابع- ما يتعلق بافعالهم واحوالهم وقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب -

الاول- قول الحشوية وهو انه يجوز عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر -

الثاني- انه لايجوز منهم تعمد الكبيرة البتة واما تعمد الصغيرة فهو جائز بشرط ان لايكون منفرا فاما ان كان تعمد الصغيرة منفرا فذلك لايجوز عليهم مثل التطفيف بما دون الحبة وهذا قول اكثر المعتزلة -

الثالث - انه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة والصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطاء في التأويل وهذا قول الجبائي -

الرابع - انه لا يجوز الكبيرة ولا الصغيرة لاتعمدا ولابالتأويل الخطأ اما السهو والنسيان فجائزان عليهم ثم انهم يعاتبون على ذلك السهو والنسيان لما ان علومهم اكمل فكان الواجب عليهم المبالغة في الصدق والتحفظ والتيقظ -

الخامس - انه لايجوز عليهم الصغيرة ولاالكبيرة لابالعمد ولابالتأويل ولابالسهو ولا بالنسيان وهذا مذهب الروافض واختلفوا ايضا في وقت وجوب هذه العصمة فان الروافض قالت انها من اول الولادة الى آخر العمر وقال الاكثرون هذه العصمة انما تجب في زمان النبوة واما قبل النبوة فهي غير واجبة وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي الهذيل وابي على الجبائي -

والذي - نقوله (١) ان الانبياء عليهم السلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد اما على سبيل السهو فجائز ويدل على وجوب العصمة وجوه -

الحجة الاولى - لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا اشد من حال عصاة الامة وهذا باطل فصدور الذنب عنهم ايضا باطل بيان الملازمة ان اعظم نعم الله على العباد اعطاؤهم نعمة الرسالة والنبوة وكل من كانت نعم الله تعالى عليه اكثر كان صدور الذنب عنه افحش وصريح العقل يدل عليه ثم يؤكده من النقل وجوه -

احدها - قوله (يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن) (ومن يأت منكن

---

(١) مص - والذين يقولون -

بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) الآية ـ

وثانيها ـ ان المحصن يرجم وغيره يجلد ـ

والثالث ـ ان العبد يحد نصف حد الحر ثبت بما ذكرنا انه لوصدر الذنب عنهم لكان حالهم فى استحقاق الذم العاجل والعقاب الآجل فوق حال جميع عصاة الامة الا ان هذا باطل بالاجماع فان احدا لايجوز ان (١) الرسول احسن حالا عندالله تعالى واقل مرتبة ومنزلة من كل واحد من اللصوص والزناة وهذا يدل على عدم صدور الذنب عنهم ـ

الحجة الثانية ـ لوصدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولى الشهادة لقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) الآية امرنا بالتثبت والتوقف فى قبول شهادة الفاسق الا ان هذا باطل فان من لم نقبل شهادته فى الحبة كيف نقبل شهادته فى الاديان الثابتة الى يوم القيامة وايضا فان الله تعالى شهد بان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم شهيد على الكل يوم القيامة قال الله تعالى (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) ومن كان شهيدا لجميع الرسل يوم القيامة كيف يكون بحال لا تقبل شهادته فى الحبة ـ

الحجة الثالثة ـ لوصدر الذنب عنهم لوجب زجرهم لان الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عامة لكن زجر الانبياء غير جائز لقول الله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة) فكان صدور الذنب عنهم ممتنعا ـ

الحجة الرابعة ـ لوصدر الفسق (٢) عن محمد عليه السلام لكنا اما ان نكون مأمورين بالاقتداء به وذلك باطل لان الامر بالفسق لايجوز على الحكيم اولا نكون مأمورين بالاقتداء به وهو ايضا باطل لقوله تعالى (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) ولما كان صدور الفسق عنه يفضى الى احد هذين القسمين الباطلين كان صدور الفسق عنه محالا ـ

الحجة الخامسة ـ لو صدرت المعصية عن الانبياء عليهم السلام لوجب ان نكونوا

---

(١) ر ـ ان يقول ان الح (٢) ر ـ الذنب ـ

موعودين بعذاب جهنم لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) ولكانوا ملعونين لقوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) وباجماع الامة هذا باطل فكان صدور المعصية عنهم باطلا ـ

الحجة السادسة ـ انهم كانوا يأمرون بفعل الطاعات وترك المعاصي فلو تركوا الطاعة وفعلوا المعاصي لدخلوا تحت قوله تعالى (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون) وتحت قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) ومعلوم ان هذا فى غاية القبح وايضا اخبر الله عن رسوله شعيب براءة نفسه عن ذلك وقال (وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه) ـ

الحجة السابعة ـ قال الله تعالى فى صفة (١) ابراهيم واسحاق ويعقوب (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) والالف واللام فى صيغة الجمع تفيد العموم فدخل تحت لفظ الخيرات فعل كل ما ينبغى وترك كل ما لا ينبغى وذلك يدل على انهم كانوا فاعلين لكل الطاعات تاركين لكل المعاصى ـ

الحجة الثامنة ـ قوله تعالى (وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار) وهذان اللفظان اعنى المصطفين والاخيار يتنا ولان جملة الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء يقال فلان من المصطفين الاخيار الا فى كذا والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل فدلت هذه الآية على انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى كل الامور وهذا ينا فى صدور الذنب عنهم ونظيره قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) وكذلك قوله (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) الآية وقال فى حق ابراهيم (ولقد اصطفيناه فى الدنيا وانه فى الآخرة لمن الصالحين) وقال فى حق موسى (انى اصطفيتك على الناس برسالتى وبكلامى) وقال تعالى (واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب اولى الايدى والابصار انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار) ـ

لا يقال ـ الاصطفاء لا يمنع من فعل الذنب بدليل قوله تعالى (ثم اورثنا الكتاب الذين

---

(١) د ـ ابراهيم واسماعيل واسحق ـ

الدين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد) الآية قسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق ـ

لانا نقول ـ الضمير فى قوله فمنهم عائد الى قوله من عبادنا لاالى قوله اصطفينا لان عود الضمير الى اقرب المذكورين واجب ـ

الحجة التاسعة ـ قوله تعالى حكاية عن ابليس (فبعزتك لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين) استثنى المخلصين عن اضلاله واغوائه ثم انه تعالى شهد على ابراهيم واسحق ويعقوب انهم من المخلصين حيث قال (انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) وقال فى حق يوسف (انه من عبادنا المخلصين) فلما اقر ابليس بانه لايغوى المخلصين وشهد الله تعالى بان هولاء من المخلصين ثبت ان اغواء ابليس ووسوسته ما وصل اليهم وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم ـ

الحجة العاشرة ـ قال الله تعالى (ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الافريقا من المؤمنين) فذلك القوم الذين لم يتبعوا ابليس اما يقال انهم هم الانبياء والرسل عليهم السلام اوغيرهم فان كانوا غير الانبياء لزم ان يكونوا افضل من الانبياء لقوله تعالى (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) وتفضيل غير النبى على النبى باطل بالاجماع فوجب القطع بان اولئك الذين لم يتبعوا ابليس هم الانبياء عليهم السلام وكل من اذنب فقد اتبع ابليس فدل هذا على ان الانبياء عليهم السلام ما اذنبوا البتة ـ

الحجة الحادية عشر ـ انه تعالى قسم المكلفين الى قسمين حزب الشيطان كما قال (اولئك حزب الشيطان الاان حزب الشيطان هم الخاسرون) الآية وحزب الله كما قال (اولئك حزب الله الاان حزب الله هم المفلحون) ولاشك ان حزب الشيطان هم الذين يفعلون مايريده الشيطان ويأمرهم به فلوصدر الذنوب عن الانبياء والرسل لصدق عليهم انهم من حزب الشيطان ولصدق عليهم قوله تعالى (الاان حزب الشيطان هم الخاسرون) ولصدق على الزهاد من آحاد الامة قوله تعالى (الاان حزب الله هم المفلحون) وحينئذ يلزم ان يكون كل واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء عليهم السلام ولاشك فى بطلان ذلك ـ

الحجة الثانية عشر — ان اصحابنا بينوا ان الانبياء افضل من الملائكة وسنقيم الدلالة على ان الملائكة ما اقدموا على شئ من الذنوب فلو صدرت الذنوب عن الانبياء عليهم السلام لامتنع ان يكونوا اريد في الفضل (١) عن الملائكة لقوله تعالى (ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض) الآية —

الحجة الثالثة عشر — قوله تعالى في حق ابراهيم (انى جاعلك للناس اماما) والامام هو الذى يقتدى به فلو صدرت الذنوب عن ابراهيم لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا وانه باطل —

الحجة الرابعة عشر — قوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) وكل من اقدم على الذنب كان ظالما لنفسه لقوله تعالى (فمنهم ظالم لنفسه) الآية —

اذا عرفت هذا فنقول — ذلك العهد الذى حكم الله تعالى بانه لايصل الى الظالمين اما ان يكون هو عهد النبوة اوعهد الامامة فان كان الاول فهو المقصود وان كان الثانى فالمقصود اظهر لان عهد الامامة اقل درجة من عهد النبوة فاذا لم يصل عهد الامامة الى المذنب العاصى فان لايصل اليه عهد النبوة اولى —

الحجة الخامسة عشر — روى ان خزيمة بن ثابت شهد على وفق قول النبى عليه السلام مع انه ما كان عالما بتلك الواقعة فقال عليه السلام كيف شهدت مع انك ما كنت عالما بكيفية الواقعة فقال خزيمة انى اصدقك فيما تخبرعنه من احوال السموات أفلا اصدقك في هذا القدر فلما ذكر ذلك صدقه النبى صلى الله عليه وآله سلم ولقبه بذى الشهادتين ولو كان الذنب جائزا على الانبياء عليهم السلام لما كانت شهادة خزيمة في تلك الواقعة جائزة —

واعلم — انا لما فرغنا عن ذكر الدلائل الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلام فلنذكر الآن ما يدل على عصمة الملائكة عليهم السلام ويدل عليه وجوه —

الحجة الاولى — قوله تعالى في صفة الملائكة (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون مايؤمرون) قوله يفعلون مايؤمرون يتناول جميع الملائكة في فعل جميع المأمورات وترك جميع المنهيات لان كل ماهى عن فعله فقدام بتركه —

---

(١) د — زائدين في الفضل

الحجة الثانية ــ قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ومن صفته كذا لا يصدر عنه الذنب ــ

الحجة الثالثة ــ قوله تعالى فى صفة الملائكه (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون) ــ

الحجة الرابعة ــ الملائكة رسل الله لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) والرسول معصوم لقوله تعالى فى تعظيم الرسول (الله اعلم حيث يجعل رسالته) فهذا مجموع الدلائل على عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام ــ

واعلم ــ ان شبهات المخالفين فى هذه المسئله كثيرة ونحن نذكرها ان شاء الله تعالى على سبيل الاختصار ــ

القصة الاولى ــ قصة الملائكة وللمخالفين فيها شبهات اربع ــ

الشبهة الاولى ــ التمسك بقوله تعالى حكاية عنهم (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فقد احتجوا بها من عشرة اوجه ــ

احدها ــ ان قوله أتجعل اعتراض والاعتراض على الله من اعظم الذنوب ــ

وثانيها ــ انهم طعنوا فى بنى آدم وهذا الطعن غيبة والغيبة من الذنوب العظيمة ــ

وثالثها ــ حكمهم على البشر بالفساد والقتل ولا يجوز ان يقال انهم عرفوا بالوحى لانه تعالى لما اراد اعزاز آدم واولاده فكيف يليق بذلك اطلاع الاعداء على (١) العيوب فثبت انهم قالوا ذلك عن الظن والحسبان وذلك ذنب عظيم لقوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وقوله (ولا تقف ماليس لك به علم) ــ

ورابعها ــ انهم لما طعنوا فى بنى آدم مدحوا انفسهم فقالوا (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقالوا (انا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون) وهذا اللفظ يدل على انهم كانوا يقولون نحن الموصوفون بهذا التسبيح لا غيرنا وكل ذلك عجب والعجب من معظمات الذنوب لقوله عليه السلام ــ ثلاث مهلكات الى قوله واعجاب المرء بنفسه ــ

وخامسها ــ انهم ذكروا عن انفسهم الطاعة وما ذكروا ان ذلك حصل بتوفيق

---

(١) مص ــ العيوب ــ

الله تعالى واعانته وهذا غرور وهو من الذنوب ـ

وسادسها ـ انه تعالى قال لهم (انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) فهذا يدل على انهم قد ذكروا كلاما وكانوا كاذبين فيه ـ

وسابعها ـ قوله تعالى حكاية عنهم (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) فهذا الكلام لاشك انه اعتذار ولولا تقدم الجرم والا لما احتاجوا الى هذا الاعتذار ـ

وثامنها ـ قوله تعالى للملائكة (ألم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض) وهذا الكلام يدل على انهم كانوا شاكين فى كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ـ

وتاسعها ـ قوله تعالى (واعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون) وهذا يدل على انهم فعلوا فعلا كانوا يكتمونه وذلك يقتضى كونه ذنبا اذلو كان طاعة لما احتاجوا الى كتمانه ـ

وعاشرها ـ يروى عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى امر ابليس مع عسكره بمحاربة الجان ثم لما قال بعد ذلك (انى جاعل فى الارض خليفة) قالوا ليخلق ربنا اى شئ شاء فلن يخلق ربنا خلقا افضل منا وهذا هو المراد من قوله (واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) وهذا يدل على انهم وصفوا الله بانه لايقدر على خلق قوم افضل منهم ويدل ذلك على غاية الغرور والعجب وكل ذلك من الذنوب الكبيرة فهذا شرح وجوه الاستدلال ممن ينكر عصمة الملائكة بهذه الآية ـ

والجواب ـ ان الآيات التى تمسكنا بهـا فى عصمة الملائكة صريحة فى المقصود وهذه الوجوه التى ذكرتموها محتملة والمحتمل لايعارض الصريح ـ واما الاجوبة المفصلة عن هذه الوجوه فهى مذكورة فى كتاب التفسير ـ

الشبهة الثانية ـ قالوا ان ابليس كان من الملائكة ثم انه صدر عنه الكفر والفسق وانما قلنا انه كان من الملائكة لوجهين ـ

الاول قوله (فسجدوا الا ابليس) و قوله (فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس) والاستثناء لايكون الا من الجنس ـ

الثانى ـ انه لولم يكن من الملائكة لكان امر الله للملائكة بالسجود غير متناول له

فوجب

فوجب ان لايحصل له صفة الذنب بترك السجود فضلا عن الكفر ـ
والجواب عن الشبهة الثانية ـ لانسلم ان ابليس كان من الملائكة ويدل عليه وجوه ـ
الاول ان ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء اياكم كانو يعبدون ـ قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) دلت الآية على انهم ما كانوا يعبدون الملائكة بل يعبدون الجن فوجب ان يكون الجن جنسا آخر غير الملائكة ـ
الثانى ـ ان ابليس له ذرية لقوله تعالى (أفتتخذونه وذريته اولياء من دونى) والملائكة لاذرية لهم لان الذرية لا تكون الابعد اجتماع الذكر والانثى وليس فى الملائكة انثى لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) ـ
الثالث ـ ان ابليس مخلوق من النار قال الله تعالى حكاية عنه (خلقتنى من نار وخلقته من طين) والملائكة مخلوقون من النور لما روى عروة عن عائشة رضى الله عنها عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال خلقت الملائكة من نور ـ ولان من المشهور الذى لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل فى الاشتقاق انهم خلقوا من الروح او الريح ـ
الرابع ـ الملائكة رسل الله لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ورسول الله لايكون كافرا لقوله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته) ـ
اما التمسك بالاستثناء فجوابه ان الاستثناء من غير الجنس كثير فى القرآن ـ قوله لولم يكن ملكا لما كان امر الملائكة متناولا له ـ قلنا لم لايجوز ان يقال انه كان من الجن الا انه من وقت صغره (١) اختلط بالملائكة وتربى فيما بينهم وعظم قدره هنالك فصار فى الظاهر كأنه منهم فلاجرم الامر المتوجه على الملائكة يتناوله ـ
الشبهة الثالثة ـ تمسكوا بقصة هاروت وماروت والقصة مشهورة ـ
والجواب ـ ليس الامر كما يقال فى تلك القصة الخبيثة بل الحكمة فى انزالهما ان السحرة كانوا يتلقون (٢) الغيب من الشياطين وكانوا يلقونها فيما بين الخلق وكان ذلك

---

(١) مص ـ ابتداء خلقه (٢) مص ـ يتلقفون ـ

تشبيها بالوحى النازل على الانبياء عليهم السلام فالله تعالى امرهما بالنزول الى الارض حتى يعلما كيفية السحر للناس حتى يظهر بذلك الفرق بين كلام الانبياء وبين كلام السحرة واليه الاشارة فى قوله تعالى حكاية عنهما (انما نحن فتنة فلاتكفر) يعنى نحن انما نعلمكم السحر لتتوصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر فلا ينبغى ان تستعملوا هذا السحر فى اغراضكم الباطلة فانكم ان فعلتم ذلك كفرتم فالحاصل انه تعالى انما امرهما ليحصل بسبب ارشادهما الفرق بين الحق والباطل وبين المعجزة والسحر والجهال قلبوا القصة وجعلوا ذلك سببا للطعن فى هذين المعصومين وذلك جهل عظيم —

الشبهة الرابعة — التمسك بقوله تعالى فى صفة الملائكة (ومن يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وهذا مشعر بان هذا الخاطر خطر ببال بعضهم —

والجواب — ان الوعيد على الفعل لايدل على صدور ذلك الفعل عنهم كما ان قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم (ولاتطع الكافرين) وقوله (لئن اشركت ليحبطن عملك) لايدل على انه اطاع الكافرين ولا على انه اشرك بالله —

القصة الثانية — قصة آدم عليه السلام وفيها شبهات —

الشبهة الاولى — قصة زلة آدم وتمسكوا بهذه القصة من سبعة اوجه —

الاول — قوله تعالى (وعصى آدم ربه) واسم العاصى ذم فدل هذا على انه كان صاحب الكبيرة —

الثانى — قوله تعالى فغوى والغواية من الكبائر — الثالث انه عليه السلام تاب لقوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) وقوله تعالى (اجتباه ربه فتاب عليه) والتوبة عبارة عن الندم على المعصية فان كان صادقا فى ذلك فقد صدر الذنب عنه وان كان كاذبا فيه كان ايضا مذنبا لان الكذب ذنب —

الرابع — انه عليه السلام ارتكب المنهى عنه لقوله تعالى (ألم انهكما عن تلكما الشجرة وقوله تعالى (ولاتقربا هذه الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب —

الخامس — انه تعالى سماهما ظالمين لقوله تعالى (فتكونا من الظالمين) وهما سميا

نفسهما

نفسهما بذلك حيث قالا (ربنا ظلمنا انفسنا) —

السادس — ان آدم عليه السلام اعترف بانه لولا مغفرة الله لكان من الخاسرين حيث قال (وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وهذا لايليق الا بصاحب الكبيرة —

السابع — انه انما خرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله بقوله تعالى (فوسوس لهما الشيطان فاخرجهما مما كانا فيه) وقوله تعالى (فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) وهذا يدل على انه كان صاحب الكبيرة —

والجواب — لم لا يجوز ان يقال ان هذه الواقعة انما وقعت قبل النبوة ثم الذي يدل على ان الامر كذلك وجوه —

الاول — قوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى) فدل هذا على ان الاجتباء انما حصل بعد واقعة الذنب لان كلمة ثم للتراخي —

الثاني — لما دلت هذه الدلائل على صدور الذنب ودلت الدلائل التي ذكرناها على ان الانبياء عليهم السلام لا يصدر عنهم الذنب حال كونهم انبياء لم يبق ههنا وجه في التوفيق الا ان تحمل هذه الواقعة على ما قبل النبوة —

الثالث — انه لو كان رسولا قبل الواقعة لكان اما ان يقال انه رسول الى الملائكة وهو باطل لان الملائكة رسل الله لقوله (جاعل الملائكة رسلا) والرسول لايحتاج الى رسول آخر او الى البشر وذلك ايضا باطل لانه ما كان معه في الجنة من البشر الا حوا وان الخطاب كان يأتيها من غير واسطة آدم بدليل قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) فان هذا الخطاب خطاب معهما ابتداء او كان رسولا من غير مرسل اليه وهو ايضا باطل فثبت انه عليه السلام قبل هذه الواقعة ما كان موصوفا بالرسالة والنبوة —

الشبهة الثانية — تمسكوا بقوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة) الى قوله (فتعالى الله عما يشركون) قالوا فالنفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات باسرها عائدة اليهما فوجب ايضا ان يكون قوله(جعلاله

شركآء فيما آتىهما فتعالى الله عما يشركون) عائدا اليهما وهذا يقتضي صدور الشرك عنهما ـ

الجواب ـ لانسلم ان النفس المذكورة فى الآية هي آدم وليس فى الآية ما يدل عليه بل نقول هذا الخطاب لقريش والاشراف منهم (١) آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجها عربية قرشية ليسكن اليها فلما آتيهما الله تعالى ما طلبا من الولد الصالح السوى سميا اولادهما بعبد مناف وعبدالعزى وعبدالدار وعبد قصي فالضمير فى قوله (يشركون) لهما ولا عقابهما ـ

القصة الثالثة ـ قصة نوح عليه السلام وفيها شبهتان ـ

الشبهة الاولى ـ انه قال نوح (ان ابنى من اهلى) وقال تعالى (انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح) هذا يدل على انه كذب فى قوله ان ابنى من اهلى ـ

والجواب ـ المفسرون اختلفوا فى هذا الابن على ثلاثة اقوال ـ

الاول ـ انه كان ابنا لصلبه بدليل قوله تعالى (ونادى نوح ابنه) ثم اختلفوا فى قوله انه ليس من اهلك فقيل ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك وقيل ليس من اهل دينك وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير ـ

الثانى ـ انه كان ابنا لامرأته الا انه لاختلاطه بابنائه واهل بيته اطلق اسم الابن عليه كما ان ابليس لاختلاطه بالملائكة اطلق اسم الملك عليه ـ

والدليل على ماذكرناه قوله ان ابنى من اهلى ولم يقل منى وهذا مروى عن الباقر ـ

الثالث ـ انه ولد على فراشه من غير رشدة وهو خطأ لانه يجب تنزيه الانبياء عليهم السلام عن مثل هذه الفضيحة ـ

الشبهة الثانية ـ ان سؤال نوح كان خطأ من وجهين ـ الاول قوله تعالى (فلا تسألن ماليس لك به علم انى اعظك ان تكون من الجاهلين) ـ

الثانى ـ قوله تعالى (انه عمل غير صالح) وفيه قراء تان قرأه الكسائى على لفظ الماضي ان ابنك عمل عملا غير صالح والباقون بالرفع والتنوين ـ

والاول ـ مرجوح لانه يقتضي اضمار الموصوف والاضمار خلاف الاصل فتثبت

---

(١) مصر ـ الاشراف آل ـ

القراءة الثانية وهي الاولى والهاء في قوله انه ضمير فيكون عائدا الى مذكور سابق وهو اما السؤال واما الابن لايجوز عوده الى الابن لان الابن لايجوز وصفه بانه عمل غير صالح بل يكون ذا عمل غير صالح فيقتضي الاضمار وهو خلاف الاصل فوجب ان يكون الضمير عايدا الى السؤال فثبت ان ذلك السؤال غير صالح —

والجواب — لانسلم انه عليه السلام دعا لابنه مطلقا بل بشرط الايمان —

لا يقال — فلم قال الله تعالى (فلاتسألني ما ليس لك به علم) ولم قال (انى اعظك ان تكون من الجاهلين) ولم قال نوح (انى اعوذبك ان اسألك ما ليس لى به علم)—

لانا نقول — لايمتنع ان يكون نوح عليه السلام قد نهى عن ذلك وان لم يقع ذلك الفعل منه كما ان رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الشرك فى قوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) وان لم تقع ذلك منه— وقوله ثانيا ان الموصوف بانه عمل غير صالح هو السؤال —

قلنا — لا نسلم بل هو صفة الابن والتأويل فى ابطال هذا الاحتمال على ان الاضمار خلاف الاصل هو دليل ضعيف والادلة الدالة على عصمة الانبياء عليهم السلام اقوى من ذلك فوجب المصير الى اثبات هذا الاضمار توفيقا بين هذه الآية وبين الآيات الدالة على ثبوت عصمة الانبياء عليهم السلام —

القصة الرابعة قصة ابراهيم عليه السلام وفيها ثمان شبهات

الشبهة الاولى — قوله تعالى (هذا ربى) والجواب — ذكر هذا على سبيل الفرض ليبطله بعد ذلك كالواحد منا اذا اراد ان يبطل القول بقدم الاجسام فيقول اولا الجسم قديم اى هكذا يقول الخصم ثم يقول لو كان قديما لم يكن متغيرا فكذا ههنا قال هذا ربى اى كذا يقولون ثم قال لااحب الآفلين اى لو كان ربا لم يتغير

الشبهة الثانية — قال (بل فعله كبيرهم) وهذا كذب —

والجواب — من وجوه الاول ان قصد ابراهيم عليه السلام ما كان ان ينسب ذلك الصادر عنه الى الصنم وانما قصد تقريره لنفسه على اسلوب تعريضى به وهذا كما لو قال صاحبك وقد كتبت كتابا بخط حسن وانت مشهور بحسن الخط

(انت كتبت هذا وصاحبك امى لايحسن الخط ولايقدر الاعلى حروف حرشة فاسدة) فقلت له بل كتبته انت وكان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به لانفيه عنك واثباته للامى لان اثباته والامر دائر بينهما للعاجز استهزاء به واثبات للقادر ــ

وثانيها ــ ان ابراهيم عليه السلام غاظته تلك الاصنام حين ابصرها مرتبة وكان غيظه من كبيرها اشد لما رأى من زيادة تعظيمهم له فاسند الفعل اليه لانه هو السبب فى استهانته بها وحطمه لها والفعل كما يسند الى المباشر فقد يسند الى السبب الحامل عليه ــ

وثالثها ــ يجوز ان يكون فيه وقف عند قوله (بل فعله كبيرهم) ثم يبتدى فيقول فاسئلوهم والمعنى بل فعله كبيرهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم

الشبهة الثالثة ــ قوله تعالى (فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم) التمسك بها من وجهين ــ

الاول ــ ان النظر فى علم النجوم حرام الثانى ــ ان قوله انى سقيم كذب ــ

والجواب عن الاول ــ لانسلم ان النظر فى علم النجوم حرام مطلقا بل من نظر فيها ليستدل بها على توحيد الله تعالى كان ذلك اعظم الطاعات ولهذا السبب استحق ابراهيم عليه السلام المدح بالنظر فى النجوم وهو قوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا) وايضا فلعل الله تعالى اخبر الخليل عليه السلام انه مهما طلع النجم الفلانى فانك تمرض فنظر فى النجوم فلما رأى قرنه قال انى سقيم وايضا لعله نظر فى النجوم تشبها باهل زمانه فى الظاهر وحكمه بانه سقيم ايهام لقومه انه انما حكم بهذا الحكم بناءا على النجوم ــ

واما الوجه الثانى ــ وهو قوله انى سقيم كذب فجوابه من وجوه ــ

احدها ــ لانسلم بانه كذب بل لعله كان سقيما فى تلك الساعة ــ

وثانيها ــ لعله انما عرف انه سيصير سقيما فى الزمان الثانى فقال انى سقيم على تأويل انى اكون سقيما فى ذلك الوقت كما انك اذا علمت انك ستصير محموما وقت الظهر ثم

ان

ان احدا يدعوك الى الضيافة بحيث تعلم انه لا بد من الجلوس مع القوم الى وقت الظهر فتقول انى محموم وتعنى به انك تكون محموما فى ذلك الوقت ـ

وثالثها ـ لعله اراد انه سقيم القلب والمراد ما فى قلبه من الحزن والغم بسبب عنادهم ـ

الشبهة الرابعة ـ قوله تعالى (فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) وهذا يدل على انه صار منقطعا فى الدليل الاول ـ

والجواب ـ فيه ابحاث لطيفة مذكورة فى كتاب اسرار التنزيل ـ والذى نقوله ههنا ان الدليل كان شيئا واحدا وهو حدوث ما لا يقدر الانسان على احداثه فهو يدل على قادر آخر غير الخلق ثم هذا المعنى له امثلة ـ

احدها ـ الاحياء والاماتة والثانى طلوع الشمس من مشرقها فهذا كان انتقالا من مثال الى مثال اما الدليل فشئ واحد فى الحالين ـ

الشبهة الخامسة ـ التمسك بقوله تعالى (ارنى كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) ـ

والجواب ـ ليس فى الآية ما يدل على ان هذه الطمانية مطلوبة فيما اذا رأى وهو يحتمل وجوها ـ

احدها ـ ان النبى عليه السلام اذا جاءه الملك احتاج الى ان يظهر الملك دليلا على كونه صادقا معجزة والا لم يعرف الفرق بينه وبين الشيطان فلعله طلب الاحياء والاماتة من جبريل عليه السلام ليعرف انه صادق فى كونه رسولا من الله تعالى اليه وليطمئن قلبه على ذلك ـ

وثانيها ـ روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه انه قال ان الله تعالى اوحى اليه انى أتخذ انسانا خليلا وعلامته انى احيي واميت بدعائه فلما ظهر من ابراهيم عليه السلام انواع الطاعات وقع فى قلبه انه ربما كان ذلك الانسان انا فطلب الاحياء والاماتة حتى انه ان وقع اطمئن قلبه على ان ذلك الخليل هو لا غيره ـ

وثالثها ـ ان يقال وقعت هذه الواقعة قبل النبوة ـ

ورابعها ــ ان يقال الغرض تكثير الدلائل ليكون العلم ابعد عن الشكوك ــ

الشبهة السادسة ــ ان ابراهيم عليه السلام استغفر لابيه لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم (سأستغفر لك ربي) ولقوله (واغفر لابي انه كان من الضالين) الآية وابوه كان كافرا لقوله تعالى (واذ قال ابراهيم لابيه آزر أتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين) والاستغفار لاجل الكافر غير جائز لقوله تعالى (ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين) ولقوله تعالى (لقد كان لكم اسوة حسنة في ابراهيم والذين معه) الى قوله (الا قول ابراهيم لابيه لاستغفرن لك وما املك) فامره بالتأسي بابراهيم الا في هذا القول ثبت ان هذا كان من المعصية ــ

والجواب ــ كل المقدمات مسلمة الا قوله لا يجوز الاستغفار للكافر فان فيه جوابين ــ

احدهما ــ ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرائع فلعل ابراهيم لم يجد في شرعه مايمنعه عنه فلاجرم استغفر لابيه فلما منعه الله منه سكت ــ

وثانيها ــ انه عليه السلام انما استغفر لابيه لانه كان يتوقع منه الايمان فلما ايس منه ترك الاستغفار ويدل عليه قوله تعالى (فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه) ــ

الشبهة السابعة ــ تمسكوا بقوله تعالى (ربنا واجعلنا مسلمين لك) والدعاء طلب وطلب الحاصل محال وبقوله تعالى (واجنبني وبني ان نعبد الاصنام) فلولا جواز ذلك عليه والالما طلب من الله تعالى ان يعصمه منه وبقوله (والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين) وهذا تصريح باثبات الخطيئة ــ

والجواب ــ لانزاع بين الامة انه لايجوز الكفر على الانبياء عليهم السلام بعد نبوتهم فكانت هذه الآية محمولة على هضم النفس واظهار الخضوع ــ

الشبهة الثامنة ــ انه قال عليه السلام (واجنبني وبني ان نعبد الاصنام) والله تعالى ما اجاب دعاءه في هذا المقام وكان هذا كسر المنصب ــ والجواب لفظ بني وان كان عاما الا انه محمول على البعض وايضا الولد الكافر لايسمى ابناله لقوله تعالى في حق

نوح (انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح) ـ

القصة الخامسة ـ قصة يعقوب عليه السلام وفيها ثلث شبهات ـ

الشبهة الاولى ـ ان يعقوب لم رجح يوسف على سائر اولاده فى المحبة حتى حصلت تلك المفسدة بسبب ذلك الترجيح ـ

والجواب ـ ميل القلوب لايكون فى القدرة وايضا انه لم يعلم ان ذلك القدر من الترجيح يتأدى الى تلك المفسدة العظيمة ـ

الشبهة الثانية ـ ان اخوة يوسف (١) وصفوا اباهم بالضلال القديم بقولهم (انك لفى ضلالك القديم) ـ

والجواب ـ ليس المراد منه الضلال فى الدين بل هو فى العدول عن الصواب ـ

لا يقال ـ لما وصفوه بذلك فقد وصفوه بانه غير مصيب فى افعاله ومن اعتقد فى الرسول ذلك فقد كفر فيلزم القول بتكفير اخوة يوسف ـ

لانا نقول الحكم بالكفر والايمان امر شرعى فلعل ذلك ما كان كفرا فى دينهم او نقول كان مرادهم وصف يعقوب بالغلو فى الحب وذلك ليس بذنب لان هذا ليس فى قدرته فلم يكن وصفهم اياه بذلك قدحا منهم فى عصمته ـ

الشبهة الثالثة ـ لم اسرف فى البكاء حتى ابيضت عيناه من الحزن ومن شأن الانبياء التجلد والتصبر ـ

والجواب ـ التجلد على المصايب مندوب اليه وليس بواجب وترك المندوب ليس بمعصية وايضا فلانه عليه السلام انما كان يظهر من حزنه شيئا قليلا والذى كان يخفيه كان اكثر من ذلك ـ القصة السادسة ـ قصة يوسف عليه السلام وفيها سبع شبهات ـ الشبهة الاولى ـ لم صبر على العبودية ولم يشرح للقوم حال نفسه ـ

والجواب من وجوه ـ احدها لعله ما كان نبيا فى ذلك الوقت فلما خاف على نفسه من القتل صبر على الرق وثانيها ـ ان اظهار الحرية امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع فلعل الله امره بالسكوت عنه فى ذلك الوقت كما امتحن ابراهيم واسحق (٢)

---

(١) مص ـ عليهم السلام (٢) كذا ـ فى الاصلين ـ والراجح ان الذبيح هو

ما لنار والذبح وثالثها ـ لعله شرح لهم ذلك لكنهم لم يلتفتوا اليه ـ
الشبهة الثانية ـ قصته مع زليخا وهي قوله تعالى (ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه) ـ
الجواب ـ ان كل من له تعلق بتلك الواقعة قد شهد على طهارة يوسف وبراءته عن التهمة ـ
فاحدها ـ ان زوج المرأة شهد بذلك فقال (انه من كيدكن ان كيدكن عظيم يوسف اعرض عن هذا واستغفرى لذنبك) الآية ـ
وثانيها الشهود قال الله تعالى (وشهد شاهد من اهلها) الآية ـ
وثالثها ـ قول نساء مصر (وقلن حاش لله ما علمنا عليه من سوء) ـ
ورابعها ـ قول يوسف عليه السلام (هي راودتني عن نفسي) وفي آية اخرى (رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه) وفي آية اخرى (ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب) فلو قصد المعصية لكان قد خانه بالغيب ـ
وخامسها ـ اعتراف زليخا بذلك (ولقد راودته عن نفسه فاستعصم) وفي آية اخرى (الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين) ـ
وسادسها ـ شهادة رب السموات والارض بذلك وهي قوله ـ وراودته التى هو في بيتها عن نفسه) وفي آية اخرى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين) ـ
وسابعها ـ اقرار ابليس بان يوسف كان مبرأ عن تلك التهمة لانه قال (فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين) فاقر انه لا تعلق له بالمخلص والله تعالى شهد بان يوسف كان من المخلصين كما قال (انه من عبادنا المخلصين) ـ
فهذا الطعن الذى قاله اهل الحشو باطل من كل الوجوه فان كان الحشوى على دين الله وجب عليه ان يقبل قول الله وشهادته وان كان على دين (١) ابليس وجب عليه ان يقبل قول ابليس ـ
اذا ثبت هذا فنقول ـ الهم هو العزم ولا يمكن تعلق العزم بذاتها لان الذوات حال

(١) مص ـ كفر ـ

بقائها

بقائها لا تتعلق الارادات بها بل لابد من تعلق العزم باحداث فعل فى تلك الذات وذلك الفعل غير مذكور فليس القول بان المراد هو الهم بالزنى اولى من القول بان المراد هو الهم بفعل آخر — ولنا فيه وجهان —

الأول — ان يحمل ذلك على انه عليه السلام هم بان يدفعها عن نفسه —

لا يقال — فاى فائدة على هذا التأويل فى قوله تعالى (لولا ان رآى برهان ربه) فان دفعها عن النفس واجب والبرهان لا يصرف عنه —

لانا نقول — يجوز ان يكون لما هم بدفعها عن نفسه اراه الله برهانا على انه لو اقدم على ما هم به لاهلكه اهلها وقتلوه اوانها تدعى عليه المراودة على القبيح وتنسبه الى انه دعاها الى نفسه وضربها لاجل امتناعها منه فاخبر الله تعالى انه صرف بالبرهان السوء عنه والفحشاء وهو القتل والمكروه اوظن القبيح واعتقاده فيه —

والثانى — ان يحمل هذا الكلام على التقدم والتأخر (ولقد همت به ولولا ان رأى برهان ربه لهم بها) وهذا يجرى مجرى قولهم قد كنت هلكت لولا ان تداركتك واستبعد الزجاج هذا الجواب من وجهين —

احدهما — انه لا يجوز تقديم جواب لولا والثانى — ان جوابه يكون باللام كقوله (فلولا انه كان من المسبحين للبث فى بطنه) —

والجواب — لا نسلم انه لا يجوز التقديم والدليل عليه قوله تعالى (ان كادت لتبدى به لولا ان ربطنا على قلبها) وايضا فلو لم يجعل المقدم على لولا جوابها لكان جوابها محذوفا فاذا وقع التعارض بين ان يكون جوابها محذوفا وبين ان يكون جوابها مقدما عليها فلاشك ان التقديم اولى —

لا يقال — فاى فائدة فى قوله (وهم بها لولا ان رأى برهان ربه) اذا لم يحصل هناك هم —

لانا نقول — الفائدة فيه الاخبار عن ان ترك الهم لم يكن لعدم حصول الرغبة فى النساء لكنه ترك ذلك مع الرغبة انقياد الامر الله تعالى وطلبا لثوابه —

الشبهة الثالثة — قول يوسف عليه السلام (وما ابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء) —

والجواب ـ المراد منه الدعاء والميل لا العزم على المعصية ـ

الشبهة الرابعة ـ ان حبس يوسف عليه السلام فى السجن كان معصية فلم قال (رب السجن احب الى مما يدعوننى اليه) ومحبة المعصية معصية ـ

والجواب ـ انه عليه السلام لم يقل انى احب هذا السجن بل قال لما وقع التعارض بين الفاحشة وبين هذا السجن فهذا السجن احب الى ـ

الشبهة الخامسة ـ لم جعل السقاية فى رحل اخيه ـ

الجواب ـ ان الغرض منه التسبب الى ان يحبس اخاه عنده ويجوز ان يكون ذلك بامر الله تعالى وروى انه عليه السلام اعلم اخاه بذلك ليجعله طريقا الى حبسه عنده وعلى هذا الوجه لا يكون ذلك سببا لادخال الغم فى قلب اخيه فاما نداء المنادى بانهم لسارقون فيه وجوه ـ

الاول ـ لعل ذلك النداء ما كان بامره بل نادى بذلك واحد من القوم لما فقدوا الصواع ـ

الثانى ـ هب انه كان بامره لكنه لم يناد بانكم سرقتم الصواع بل نادى بانكم سارقون ولعل المراد انهم سرقوا يوسف من ابيه ـ

الثالث ـ لعل المراد من الكلام الاستفهام وان كان ظاهره الخبر والمعنى أانكم لسارقون فاسقط الف الاستفهام كما فى قوله (هذا ربى ـ

الشبهة السادسة ـ لم لم يعلم اباه بخبره حتى يزول غمه ـ

والجواب ـ لعل الله تعالى نهاه عن ذلك تشديدا للامر على يعقوب ـ

الشبهة السابعة ـ قوله تعالى (ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا) فكيف رضى بان يسجد واله وذلك محذور من وجهين ـ

الاول ان السجود لغير الله لا يجوز ـ

الثانى ـ ان استخدام الابوين لا يجوز ـ

والجواب ـ المعنى وخروا لاجله سجدالله فان من فقد ولده ثم وجده فانه يسجد لله تعالى شكر النعمة الوجدان ـ

لايقال

لا يقال ـ هذا التأويل يدفعه قوله تعالى (يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا) وتلك الرؤيا هي قوله (انى رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) ـ

لانا نقول ـ لانسلم ان تأويل رؤياه ما ذكرتم بل تأويل رؤياه بلوغه الى ارفع المنازل فلما رأى ابويه على اشرف الاحوال فى الدارين كان ذلك مصداقا لرؤياه المتقدمة ـ

القصة السابعة ـ قصة ايوب عليه السلام وهى انه تعالى حكى عنه انه قال (انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب) والعذاب لايكون الا من الذنب كالعقاب وهذا يدل على تقدم الذنب ـ

والجواب ـ انه تعالى مدحه فى آخر الآية بقوله (انا وجدناه صابرا نعم العبد انه اواب) واذا كان آخر الآيه مدحا امتنع ان يكون اول الآية ذما فثبت ان المراد من العذاب تلك الوساوس الموحشة التى كان يلقيها الشيطان فى قلبه ـ

القصة الثامنة ـ قصة شعيب عليه السلام فانه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا (لنخرجنك ياشعيب والذين آمنوا معك من قريتنا اولتعودن فى ملتنا قال اولوكنا كارهين قد افترينا على الله كذبا ان عدنا فى ملتكم بعد اذنجانا الله منها) وهذا اعتراف من شعيب بان الله تعالى خلصه عن ملته التى هى الكفر وايضا امتنع من العود الى تلك الملة وهذا يدل على انه كان فيها ـ

والجواب ـ يحتمل ان تلك الملة كان حقة ثم ان شعيبا كان عليها ثم انه تعالى نسخها بشريعة شعيب ثم ان القوم كانوا يطالبون شعيبا بان يعود اليها ـ

القصة التاسعه ـ قصة موسى عليه السلام وفيها ست شبهات ـ

الشبهة الاولى ـ التمسك بقوله تعالى (فوكزه موسى فقضى عليه) فنقول ذلك القبطى اما ان يقال انه كان مستحقا للقتل اوما كان كذلك فان كان الاول فلم قال موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان ولم قال (رب انى ظلمت نفسى فاغفرلى) ولم قال (فعلتها اذا وانا من الضالين) وان قلنا انه ما كان مستحق القتل كان ذلك

ذ نبا ومعصية ـ

والجواب ـ ان هذه الواقعة كانت قبل النبوة وايضا فلعله قتله خطأ والاستغفار عن الخطأ حسن ومندوب ـ

الشبهة الثانية ـ قال الله تعالى (ان ائت القوم الظالمين) فلم قال موسى (انى اخاف ان يكذبون و يضيق صدرى ولا ينطلق لسانى) وهذا استعفاء من رسالته

والجواب ـ ليس هذا استعفاء من الرسالة ولكنه طلب من الله ان يضم اليه اخاه فى الرسالة ليكون معينا له على مهمات الرسالة ـ

الشبهة الثالثة ـ لم قال موسى (القوا ما انتم ملقون) اذن لهم فى اظهار السحر ـ

والجواب ـ كان ذلك الامر مشروطا والتقدير القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين كما فى قوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله ـ ان كنتم صادقين (١) ـ

الشبهة الرابعة قوله تعالى (فاوجس فى نفسه خيفة موسى) وهذا يقتضى كونه شاكا فيما اتى به ـ

الجواب ـ لعله انما خاف لانه رأى من قوة التلبيس ما اشفق (٢) عنده من بقاء تلك الشبهات فى قلوب بعض الجهال فامنه الله تعالى منه وبين حجته للقوم وهو المراد بقوله تعالى (لا تخف انك انت الاعلى) ـ

الشبهة الخامسة ـ قوله تعالى (والقى الالواح وأخذ برأس اخيه يجره اليه) فنقول ان صدر عن هرون ذنب حتى استحق ذلك التأديب مع ان هرون كان رسولا من عند الله فقد صدر الذنب من الرسول وان لم يصدر عنه ذنب كان ذلك الايذاء من موسى عليه السلام فى حقه ذنبا فعلى التقديرين يلزم صدور الذنب عن النبى وايضا قال هرون لموسى (لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى) فان كان فعل موسى صوابا كان نهى هرون خطأ وان كان فعل موسى خطأ فقد حصل المطلوب ـ

والجواب ـ ان بنى اسرائيل كانوا فى غاية سوء الظن بموسى عليه السلام حتى ان هرون عليه السلام غاب عنهم غيبة فقالوا لموسى عليه السلام انت قتلته فلما

---

(١) ر ـ فأتوا بعشر سور مثله مفتريات (٢) ر ـ استشعر ـ

وعد الله لموسى ثلثين ليلة واتمها بعشر وكتب له فى الالواح من كل شئ ثم رجع موسى فرأى فى قومه مارأى فاخذ برأس اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون عليه السلام ان يسبق الى قلوبهم مالا اصل له فقال اشفاقا على موسى (لا تأخذ بلحيتى ولا برأسى) لئلا يظن القوم انك تريد ان تصغرنى وتؤذينى ـ

الشبهة السادسة ـ قصة موسى والخضر عليهما السلام اما موسى فعلى كلامه سؤالان ـ

السؤال الاول ـ ان موسى عليه السلام قال للخضر (لقد جئت شيئا نكرا ـ وشيئا امرا) وذلك الفعل ما كان منكرا فكان (١) كلام موسى خطأ ـ

والجواب ـ من ثلثة اوجه ـ

الاول ـ المراد من قوله (لقد جئت شيئا نكرا) هو ان ظاهره منكر بمعنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر ـ

والثانى ـ انا نضمر حرف الشرط والتقدير ان كنت قتلته ظلما فقد جئت شيئا نكرا ـ

والثالث ـ المراد من النكر التعجب فان من رأى شيئا عجيبا جدا فقد يقول هذا شئ منكر ـ

السؤال الثانى ـ قال موسى عليه السلام (أقتلت نفسا زكية بغير نفس) وتلك النفس ما كانت زكية ـ

والجواب ـ ان موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل الاستفهام لا على سبيل الاخبار وايضا لقد جرى الكلام على الظاهر وهو جائز لقوله عليه السلام (نحن نحكم بالظاهر ـ

اما السؤال على كلام الخضر عليه السلام ـ فهو انه قال (فخشينا ان يرهقهما طغيانا وكفرا) وكيف استباح دم الغلام لاجل الخشية مع ان الخشية لا تفيد علما ولا ظنا ـ

والجواب ـ لعل الله امره بقتل ذلك الشخص فلذلك قتله ـ

القصة العاشرة ـ قصة داود عليه السلام وهى قوله (وهل أتاك نبأ الخصم) ـ

---

(١) مص ـ فكل كلام ـ

واعلم ـ انه تعالى ذكر فيما قبل هذه القصة وفيما بعدها ما يمنى دلالتها على المعصية اما قبل القصة فمن وجوه ـ

الاول ـ قوله تعالى (واذكر عبدنا داود ذا الايد) والايد هو القوة ولا شك ان المراد منه القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت حاصلة فى ملوك الكفار وما استحقوا بها مدحا انما الذى يكون سببا لاستحقاق المدح هو القوة فى الدين ولا معنى للقوة فى الدين الا العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المحذورات فكيف يليق هذا الوصف بمن لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ـ

والثانى ـ انه تعالى وصفه بكونه اوابا والاواب هو الرجاع الى ذكر الله تعالى فكيف يعقل فيه ان يكون مواظبا على اعظم الكبائر ـ

والثالث ـ انه تعالى قال (انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق والطير محشورة كل له اواب) افترى انه تعالى سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنى وقيل انه كان محرما عليه صيد كل شئ افترى ان الطيور كانت آمنة منه والمؤمن ما كان يأمنه فى روحته ومنكوحته ـ

الرابع ـ قوله تعالى (وشددنا ملكه) ومحال ان يكون المراد منه تسديد الملك بالمال والعسكر مع كونه جاريا من طريق الدين لان ذلك من صفات ملوك الكفرة لا من صفات الانبياء والرسل ـ

والخامس ـ قوله تعالى (وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) والحكمة اسم جامع لكل ما يسمى علما وعملا فكيف يجوز ان يقول الله وآتيناه الحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اصحابه فى الروح وفى المنكوح ـ

واما الذى بعد القصة فأمور ـ

احدها قوله تعالى (يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض) وهذا من اجل المدائح واعظم المناصب فلو توسط بين اول القصة وفيه تلك المدائح وبين آخرها وفيه هذا المدح ذكر المعصية لجرى مجرى من يقول فلان عظيم الدرجة فى الدين وعالى المرتبة فى طاعة الله يقتل ويزنى ويلوط ويسرق وقد جعله الله خليفة لنفسه وامير

اكابر انبيائه (١) بالاقتداء به ولما لم يكن هذا الكلام لائقا باحد من العقلاء فهو بان لايكون لائقا بكلام الله تعالى اولى ـ

والثانى ـ قوله (انا جعلناك خليفة فى الارض) مرتب على ذكر تلك القصة وذلك مشعر بانه انما وجد هذه الخلافة بسبب هذه القصة لان اصحاب اصول الفقه يقولون ترتيب الحكم على الفعل مشعر بتعليل ذلك الحكم بذلك الفعل وهذا يقتضى ان الله تعالى انما فوض اليه خلافته فى الارض لاجل انه اقدم على الزنى والقتل وذلك لايقوله عاقل ـ

والثالث ـ ان داود عليه السلام قال (وان كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فاستثنى الذين آمنوا وعملوا الصالحات عن هذا الحكم فلو كان الفاعل لذلك البغى هو داود لكان هو حكم على نفسه بعدم الايمان ـ

والرابع ـ ان قوله تعالى (وان له عندنا لزلفى وحسن مآب) لا يلائم القتل والفسق فثبت بما ذكرنا ان اول هذه القصة وآخرها يشهد بان هذه القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها اهل الحشو ـ

ثم ان اهل التحقيق ذكروا وجوها كثيرة فى تأويل الآية ـ

الاول ـ ان قوله تعالى (وهل اتاك نبؤا الخصم اذ تسوروا المحراب) حكاية عن جماعة تسوروا قصره قاصدين قتله والاساءة اليه فى اهله وماله فتسوروا قصره فى وقت ظنوا انه غافل فلما رآهم داود عليه السلام خافهم لما تقرر فى العرف انه لايتسور احد دار غيره من غير امره الا لقصد السوء من قتل النفس او سرقة المال خصوصا اذا كان صاحب الدار شخصا معظما فلما رأوه مستيقظا انتقض عليهم تدبيرهم وخافوا فاخترع بعضهم عند ذلك الخوف خصومة لااصل لها وزعم انهم انما قصدوه لاجلها دون ماتوهمه فقالوا (خصمان بغى بعضنا على بعض) ثم ادعى احدهما على الآخر فقال (ان هذا اخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة) قال داود عليه السلام (لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى

---

(١) مص ـ امر الكافة ـ

نعاجه)ـ

واعلم ـ ان حمل الآية على ما ذكرناه حمل الكلام على ظاهره اما حملها على القصة المشهورة فانه يقتضي العدول عن الظاهر من وجوه ـ

الاول ـ ان الملائكة لما قالوا (خصمان بغى بعضنا على بعض) كان هذا كذبا لانه لم يبغ احد من الملائكة على الآخر واسناد الكذب الى اللصوص اولى من اسناده الى الملائكة ـ

الثاني ـ قوله (ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة) هذا ايضاً كذب والقوم يحملون النعاج على النسوان وهو عدول عن الظاهر واذا على قولنا فقد نسبنا هذا الكذب الى اللصوص وهو اولى من نسبته الى الملائكة وبالجملة فليس في الآية لفظ يشهد بصحة ما ذكروه من القصة الا ثلثة الفاظ ـ

احدها ـ قوله (وظن داود انما فتناه) وذلك لان لفظ الفتنة يوهم الابتلاء وثانيها ـ قوله تعالى (فاستغفر ربه) وذلك يوهم صدور الذنب منه ـ وثالثها ـ قوله (فغفرنا له ذلك)ـ

واعلم ان شيأ من ذلك لا يدل على اقوالهم اما قولهم (وظن داود انما فتناه) فالمعنى امتحناه واختبرناه فانه لما اساء الظن بهم فهل يعاجلهم بالعقوبة ام لا ثم انه عليه السلام مع كمال سلطنته وقوة مملكته لم يعاجلهم بالعقوبة ولم ينتقم منهم ولم يضربهم فكان ذلك سببا لازدياد منصبه في الحكم والدين اما قوله (فاستغفر ربه) فليس في الآية ان ذلك الاستغفار لنفسه او لغيره ألا ترى انه تعالى حكى عن الملائكة انهم يستغفرون للذين آمنوا وقال اولاد يعقوب (يا ابانا استغفر لنا ذنوبنا) وقال تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم (استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) واذا كان كذلك احتمل ان يكون المراد ان القوم لما اقدموا على ذلك الفعل المنكر لم يعاجلهم داود بالعقوبة بل اظهر الحلم وزاد على ذلك حيث طلب من الله تعالى ان يعفو عنهم وان يغفر لهم واما قوله تعالى (فغفرنا له ذلك) فيحتمل أن يكون المراد فغفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى

به اولئك المسددون (١) فهذا التأويل الذي ذكرناه ينطبق عليه القرآن ولا يحتاج فيه الى اسناد الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان ثم انه يليق به ان يذكر عقيب قوله (يا داود انا جعلناك خليفة في الارض) فمن (٢) بلغت رحمته وشفقته على الرعية الى هذا الحد كان اللائق برحمة ارحم الراحمين تفويض خلافة الارض اليه ويليق به ان يأمر محمدا عليه السلام عند تأذيه من قومه بان يقتدى به وهو قوله في اول الآية (اصبر على ما يقولون) (واذكر عبدنا داود ذا الايد) ومن طلب الحق وانصف علم ان ما ذكرناه هو الحق الصريح —

الوجه الثاني — لعل الاستغفار انما كان لان القوم لما تسوروا اراد ظن بهم انهم يقصدون قتله ثم انه لما لم تظهر الامارات الدالة على ان ذلك الظن حق ندم على ذلك الظن فكان الاستغفار منه —

الوجه الثالث — انه عليه السلام لما خصم نفسه ولم يؤذهم ولم ينتقم منهم مع القدرة التامة دخله شيء من العجب بسبب كمال حاله فكان الاستغفار منه لان العجب من المهلكات فهذا قول من يقول لا دلالة في الآية على ايتاء شيء من الزلات وهو الحق عندي —

واما من سلم دلالة الآية على الصغيرة فهم فيه وجوه —

احدها — انه عليه السلام كان عالما بحسن امرأة (اوريا) فلما سمع انه قتل قل غمه لميل نفسه الى نكاح زوجته فعوتب عليه —

وثانيها — ان اهل زمان داود كان يسئل بعضهم بعضا ان ينزل له عن امرأته ليتزوج بها اذا اعجبته وكان ذلك جائزا فيما بينهم واتفق ان عين داود عليه السلام وقعت على امرأة اوريا فاحبها فسأله النزول عنها فاستحيى ان يرده ففعل فتزوجها وهي ام سليمان فقيل له انك مع ارتفاع قدرك وكثرة نسائك ما كان يليق بك ان تسأل رجلا ليس له الا امرأة واحدة ان ينزل عنها بل كان الواجب عليك قهر النفس —

وثالثها — ان اوريا خطبها ثم خطبها داود واهلها اختاروا داود فكان ذنبه انه خطب

على خطيئة اخيه مع كثرة نسائه ـ

ورابعها ـ ان داود عليه السلام كان مشتغلا بعبادة ربه فاتاه رجل وامرأة يتحاكمان فنظر الى المرأة ليعرفها بعينها ليحكم عليها اولها وذلك مباح فمالت نفسه اليها فحصل فيها وعاد الى عبادة ربه واستولى عليه الفكر في امرها وصار مانعاله عن الاشتغال بعبادته (١) فعوتب ـ

وخامسها ـ ان الصغيرة منه انما حصلت بسبب العجلة فى الحكم قبل التثبت وهو قوله (لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه) بل كان الواجب عليه ان يسمع الدعوى من احد الخصمين ثم يسأل الآخر عما عنده فيها ومن قال بهذا الوجه قال ان الخوف الذى حصل بسبب دخولها عليه فى غير الوقت اللائق بالدخول عليه انساه التثبت والتحفظ ـ

القصة الحادية عشر ـ قصة داود مع سليمان عليهما السلام قال الله تعالى (وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث) الى قوله (ففهمناها سليمان) قالوا فلو كان داود مصيبا فى حكمه لما خص الله تعالى سليمان بقوله (ففهمناها سليمان) ـ

والجواب ـ ان تخصيص سليمان بالذكر لايدل على ان داود كان يخالفه فان دليل الخطاب فى اللقب (٢) لا يفيد ذلك بالاجماع ثم نقول لهذا التخصيص فائدتان ـ الاولى ـ ان داود عليه السلام كان فى تلك المسئلة متوقفا لاجل تعارض الامارات وسليمن لم يكن كذلك ـ

والثانية ـ ان داود عليه السلام كان عالما بحكم تلك المسئلة لكنه ما صرح به امتحانا لولده سليمن رجاء ان يعى (٣) ه فكان تخصيص الله سليمان بالذكر لاجل ان يصرح داود بذلك ولاجل ان يشتهر سليمان فيما بين الناس بالعلم كما كان داود مشهورا به وانما اعرض عن ذكر داود لانه كان مشهورا بالعلم والاهتداء الى كيفية الفتوى والحكم فما كان محتاجا الى ذكره هنا بهذا الوصف ـ

القصة الثانية عشر ـ قصة سليمن عليه السلام وفيه ثلاث شبهات ـ

---

(١) ر ـ بوا فله (٢) ر ـ باللغة (٣) كذا ـ فى ر ـ وفى مص ـ عير واصبح ـ ولعله

الشبهة الاولى ــ تمسكوا بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد) قالوا ظاهر الآية يدل على ان اشتغاله بالصافنات الجياد الهاه عن ذكر الله تعالى حتى روى ان الصلوة فاتته ــ

والجواب ــ انا نذكر تفسير هذه الآية ثم نجيب عن هذه الشبهة فنقول ان سليمان كان يقول عند عرض الصافنات الجياد عليه (انى احببت حب الخير عن ذكر ربى) ومعناه ان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاما اذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو المبالغة فى المحبة ثم قال عن ذكر ربى اى هذه المحبة الشديدة انما حصلت بسبب ذكر ربى وعن امره لا عن الهوى والشهوة واما الضمير فى قوله (حتى توارت بالحجاب) وفى قوله (ردوها) فيحتمل ان يكون عائدا الى الشمس لانه جرى ذكر ما له تعلق بها وهو العشي وان يكون عائدا الى الصافنات وهذا اولى من وجوه ــ

احدها ــ ان الصافنات مذكورة صريحا والشمس غير مذكورة صريحا ــ

والثانى ــ ان الصافنات اقرب فى الذكر من لفظ العشي ثم ههنا احتمالات اربعة ــ احدها ــ ان يعود الضميران معا الى الصافنات كأنه قال حتى توارت الصافنات بالحجاب ردوا الصافنات الي ــ

وثانيها ــ ان يعود الضمير ان معا الى الشمس كأنه قال حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الشمس الي قيل انه عليه السلام لما فاتته الصلوة سأل الله تعالى ان يرد الشمس وهذا بعيد لوجوه ــ

احدها ــ ان قوله (ردوها) خطاب جمع فصرفها الى الاقوام الذين كانوا يردون الخيل اليه اولى من صرفها الى الله تعالى ــ

وثانيها ــ ان الانبياء لا يخاطبون الله تعالى بمثل هذا الخطاب ــ

وثالثها ــ ان عند صدور الذنب عن الانسان كيف يليق به ان يخاطب ربه بمثل هذا الخطاب ــ

ورابعها ــ ان رد الشمس من اعظم المعجزات فكيف يليق بالرسول العاقل ان

يلتمس من ربه اعظم المعجزات عندا قدامه على اعظم الذنوب وهو ترك الصلوة بمثل هذه العبارة التي لا تستعمل ولا تذكر الا مع العبيد والاراذل الخدم فعلمنا ان هذا الاحتمال وهو القول بعود هذين الضميرين الى الشمس باطل ـ

والاحتمال الثالث ـ ان يعود الضمير الاول الى الشمس والثانى الى الصافنات وهو قول الاكثرين كأنه قيل حتى توارت الشمس بالحجاب ردوا الصافنات وهذا بعيد لانهما ضميران وردا فى موضع واحد فتفريقهما خلاف الاصل ـ

والرابع ـ ان يعود الضمير الاول الى الصافنات والثانى الى الشمس وهذا لم يقل به احد ثم قال (فطفق مسحا بالسوق والاعناق) اى فجعل يمسح سوقها واعناقها مسحا ـ

وقال الاكثرون ـ المعنى انه عليه السلام كان يمسح السيف سوقها واعناقها اى يقطعها وهذا ايضا بعيد لانه لو كان المسح بالسوق والاعناق هو القطع لكان القائل اذا قال مسحت رأس فلان فهم منه انه قطعه ولكان قوله تعالى (فامسحوا برؤسكم وارجلكم) يفيد القطع بل لو قيل مسح رأسه بالسيف فربما يفهم منه ضرب العنق فاما اذا لم يذكر السيف لم يفهم منه القطع البتة ـ

اذا عرفت تفسير الآية فنقول ان رباط الخيل كان مندوبا اليه فى دينهم كما فى ديننا فجلس سليمان عليه السلام لتعرض عليه الخيل ثم بين ان ذلك ليس بسبب حب الدنيا بل لان الله تعالى امره بذلك ثم امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اى حتى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه أخذ يمسح سوقها واعناقها اما لاجل تشريفها واظهار شدة رحمته عليها او لاظهار ان لكونها من اعظم الاعوان فى دفع العدو او لانه اراد ان يظهر من نفسه انه فى ضبط مصالح دينه ودنياه بحيث تتكفلها بنفسه ولا يفوضها الى احد او لانه كان اعلم باحوال الخيل من غيره فكان يمتحنها و يمسحها ليعلم حالها فى الصحة والسقم فهذا الذى ذكرناه كلام ينطبق عليه لفظ القرآن وفيه تعظيم احوال الانبياء عليهم السلام فيكون اولى مما يكون بالضد من ذلك ـ

الشبهة الثانية ـ تمسكوا بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا) ـ

فالجواب ـ اما قوله ولقد فتنا سليمان فالمعنى امتحناه واما قوله(والقينا على كرسيه جسدا) ففيه وجوه ـ

احدها ـ ان النبي عليه السلام قال ان سليمان قال (١) اطوف الليلة على مائة امرأة فتلد كل امرأة غلاما يقاتل في سبيل الله فطاف فلم تحمل الا امرأة واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة وألقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله لكان كما قال فكان الابتلاء لاجل ترك الاستثناء ـ

وثانيها ـ انه تعالى امتحنه بمرض شديد فصار جسد الاحراك به مشرفا على الموت كما يقال لحم على وضم وجسد بلا روح على معنى شدة الضعف والتقدير والقينا جسده على كرسيه فحذف الهاء للمبالغة ـ

وثالثها ـ ولد لسليمن ولد فخاف ان يهلكه الشيطان فامر السحاب فحملته وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات الولد والقي ميتا على سريره وانما فعل الله تعالى ذلك لانه خاف الشيطان ـ فاما الحكاية الخبيثة التي ترويها الحشوية فكتاب الله منزه عن ذلك مبرء عنها ـ

الشبهة الثالثة ـ قول سليمان (هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) وهذا حسد ـ

والجواب ـ من وجوه احدها ان معجزة كل نبي تكون من جنس ما يفتخر به اهل ذلك الزمان ولما كانت منافسة اهل زمانه بالمال والجاه لاجرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له ـ

وثانيها ـ انه عليه السلام لما مرض ثم رجع الى الصحة عرف ان خيرات الدنيا منتقلة عنه الى غيره بعد موته بسبب الارث فسأل ربه ملكا لايمكن ان ينتقل منه الى غيره وذلك ملك الدين وقوله (ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) اي ملكا لايمكن ان ينتقل عني الى غيري =

وثالثها ـ من الناس من يقول الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها غير ممكن

---

(١) مص ـ ان النبي عليه السلام قال اطوف ـ والحديث رواه الشيخان وغيرهما بلفظ سبعين وفي صحيح البخاري بلفظ اربعين بدل سبعين ـ

فادة فقال سليمن عليه السلام (هب لي ملكا لاينبغي لاحد من بعدي) حتى اني مع [ذلك الملك العظيم اشتغل بطاعتك بحيث لا التفت البتة الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان تلك الدنيا لاتمنع عن خدمة المولى ـ

القصة الثالثة عشر ـ قصة يونس عليه السلام قال الله تعالى (وذا النون اذ ذهب مغاضبا) واحتجوا له من وجوه ـ

احدها ـ ان ذلك الغضب اما على الله او على قوم امره الله تعالى بدعائهم الى الايمان وعلى التقديرين فذلك الغضب ذنب عظيم ـ

وثانيها ـ قوله تعالى (فظن ان لن نقدر عليه) والشك في قدرة الله تعالى كفر ـ

وثالثها ـ انه قال (سبحانك اني كنت من الظالمين) وهذا اعتراف بالذنب ـ

ورابعها ـ انه تعالى قال (ولا تكن كصاحب الحوت) نهى محمدا عليه السلام عن مثل فعل يونس فدل ذلك على ان فعل يونس كان ذنبا ـ

والجواب ـ قال بعضهم هذه الواقعة كانت قبل النبوة لانه تعالى قال بعد واقعة الحوت (وارسلناه الى مائة الف اويزيدون) وفيه اشكال لانه تعالى قال (وان يونس لمن المرسلين اذا بق الى الفلك المشحون) وهذا يدل على انه في ذلك الوقت كان رسولا واذا ثبت ان هذه الواقعة كانت بعد النبوة فنقول لعل غضبه كان على قوم من الكفار فاما قوله فظن ان لن نقدر عليه فالمعنى ان لن نضيق عليه كما في قوله تعالى (فقدر عليه رزقه) (ويبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) (ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله) واما قوله تعالى (اني كنت من الظالمين) اي في ترك الافضل واما قوله تعالى (ولا تكن كصاحب الحوت) فيحتمل ان يكون المراد ان صاحب الحوت لم يقو على الصبر على تلك المحنة التي ابتلاه الله بها ولو صبر لكان افضل فاراد الله ان يحصل لمحمد عليه السلام افضل المنازل فلهذا قال (ولا تكن كصاحب الحوت) ـ

القصة الرابعة عشر ـ قصة لوط عليه السلام قال تعالى حكاية عنه (هؤلاء بناتي هن اطهر لكم ـ ان كنتم فاعلين) قالوا عرض بالفاحشة مع بناته وهذه كبيرة دالة

على

على سقوط النفس ـ

الجواب ـ قال اهل اللغة يكفى فى حصول الاضافة ادنى سبب فمعنى قوله تعالى ساتى اى البات اللواتى هن لى محكم البايعة وقول الدين ولم يجوزلهم الفحور من كان غرضه ترجيح السوال على العلماء ـ

القصة الخامسة عشر ـ قصة زكريا عليه السلام قالوا انه تضرع الى الله تعالى فى طلب الولد فلما بشره الله تعالى باجابة الدعاء أخذ يتعجب ويقول (انّى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى عاقر) قالوا هذا شك فى قدرة الله تعالى ـ

والجواب ـ انه عليه السلام لما بشر بالولد حال انقطاع رجائه عن الولد عظم سروره بذلك ومن عظم سروره بالشئ فربما يسئل عن الكيفية والكمية ليسمع تلك البشارة مرة اخرى ويزداد سروره بها ويتأكد علمه بحصول مقصوده ـ

القصة السادسة عشر ـ قصة عيسى عليه السلام وفيها شبهتان ـ

الشبهة الاولى ـ تمسكوا بقوله تعالى (واذ قال الله يا عيسى بن مريم أانت قلت للناس اتخذونى وامى الٰهين) فالاستدلال بها من وجوه ـ

احدها ـ ان عيسى عليه السلام ان كان قد قال هذا الكلام فقد اتى بالذنب العظيم وان لم يقل فهذا الاستفهام عبث ـ

وثانيها ـ ان النفس هى الجسد فقوله (ولا اعلم ما فى نفسك) يوهم اثبات الجسمية لله تعالى ـ

وثالثها ـ ان كلمة فى للظرفية وهى لا تعقل الا فى الاجسام ـ

والجواب عن الاول ـ انه عليه السلام ما قال ذلك وفائدة هذا الاستفهام تقريع من قال بهذا القول من النصارى كما قيل (اياك اعنى واسمعى يا جارة) ـ

وعن الثانى ـ ان النفس فى اللغة بمعنى الذات ـ وعن الثالث ـ ان المراد من لفظ فى حلول الصفة فى الموصوف ـ

الشبهة الثانية ـ قوله تعالى حكاية عنه (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفرلهم فانك انت العزيز الحكيم) وكيف جاز هذا القول مع علمه بان الله تعالى لا يغفر للكافر ـ

الجواب ـ المقصود من هذا الكلام تفويض الامر بالكلية الى الله تعالى وبالله التوفيق ـ

القصة السابعة عشر ـ قصة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم وبارك ورضى الله عنه وعن اصحابه اجمعين ـ وفيها شبه ـ

الشبهة الاولى ـ قوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى)

والجواب ـ انه معارض بقوله (ما ضل صاحبكم وما غوى) والتوفيق ان يحمل هذا على نفى الضلال فى الدين وذلك على الضلال فى امور الدنيا او فى طريق مكة او فى مخالطة الخلق ـ

الشبهة الثانية ـ تمسكوا بقوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته) يروى انه عليه السلام لما رأى اعراض قومه عنه شق عليه ذلك وتمنى ان يأتيه من الله ما يتقرب به الى قومه فانزل الله تعالى سورة النجم فقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى بلغ الى قوله (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) القى الشيطان على لسانه ـ

تلك الغرانيق العلى   منها الشفاعة ترتجى

فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فلما امسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جاءه جبرئيل عليه السلام وقال تلوت على الناس مالم آتك به فحزن لذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخاف من الله خوفا شديدا فنزل قوله تعالى (وما ارسلنا من قبلك من رسول) الآية ـ

والجواب ـ انا قد ذكرنا فى التفسير الكبير كل الوجوه المذكورة فى هذه الآية وحاصل الكلام يرجع الى ان الامنية يمكن تفسيرها بالقراءة وبالعزيمة فان فسرناها بالقراءة فله وجهان ـ

احدهما ـ ان يقال ان الغرانيق هم الملائكة وقد كان ذلك قرآنا منزلا فى صحف الملائكة فلما توهم المشركون ان الله تعالى يريد آلهتهم نسخ الله تلاوته ـ

الثانى ـ ان يقال المراد منه الاستفهام على سبيل الانكار كانه قال أشفاعتهن ترتجى

اما

اما ان فسرناه بالخاطر وتمنى القلب كان المعنى ان النبى عليه السلام كلما تمنى ما كان يتمناه من الامور وسوس الشيطان اليه بالباطل ويدعوه الى ما لا ينبغى ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته —

الشبهة الثالثة — تمسكوا بقوله تعالى (واذ تقول للذى انعم الله عليه وانعمت عليه) والجواب من وجوه — احدها انه تعالى لما اراد نسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء اوحى اليه ان زيدا يطلق زوجته فان طلقها فتزوج انت بها فلما حضر زيد ليطلقها اشفق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من انه لو طلقها لزمه التزوج بها فيصير سببا لطعن المنافقين فيه فقال له امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه عزمه على نكاحها بعد ان يطلقها زيد وهذا التأويل هو المطابق لقوله تعالى (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم) —

وثانيها — ان زيدا لما خاصم زوجته زينب وهى بنت عمة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واشرف على طلاقها اضمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه ان طلقها زيد يتزوج بها لانها كانت ابنة عمته وكان يحب ضمها الى نفسه كما يحب احدنا ضم قرابته اليه حتى لا ينالهم ضرر الا انه عليه السلام ما اظهر ذلك اتقاء من السنة المنافقين فالله تعالى عاتبه على التفات قلبه الى الناس فقال (وتخشى الناس والله احق ان تخشاه) —

وثالثها — ان زينب (١) طمعت فى اول امرها ان يتزوج بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما خطبها الرسول لزيد شق ذلك عليها وعلى ابيها وامها حتى نزل قوله تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة) فعند ذلك انقادوا واكرها فلما دخل عليها زيد لم تساعده ونشزت عنه لاستحكام طمعها فى الرسول عليه السلام واستحقارها زيد فاشكاها زيد الى

---

(١) بهامش مص — هى زينب بنت خزيمة ام المساكين — والصواب انها زينب بنت جحش —

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام امسك عليك زوجك واخفى في نفسه استحكام طمعها فيه لانه عليه السلام اوذكر ذلك لـيريد لتنغصت عليه تلك النعمة وقال المنافقون انه انما قال ذلك طمعا في تلك المرأة فهذه الوجوه الثلاثة صالحة لتأويل الآية ـ

واما الذي يقال انه عشقها فهو من باب الآحاد والاولى تنزيه منصب النبي عنه ثم بتقدير الصحة فلا معصية فيه لان ميل القلب غير مقدور ـ

ثم من هولاء من قال انه عليه السلام لما رآها وعشقها حرمت على زوجها وهذا باطل والا لكان امر زيد بامساكها امرا بالزناء ولكان وصفها بكونها زوجا له في قوله امسك عليك زوجك كذبا ومنهم من قال انها ما حرمت على زوجها ولكن وجب على زوجها تطليقها والنزول عنها قالوا وهذا التكليف حصل فيه ابتلاء الزوج وابتلاء الرسول اما ابتلاء الزوج فلان تكليف النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله فيه تشديد ـ واما ابتلاء الرسول فلانه اذا لم يحفظ نظره فربما وقع نظره على من يميل اليها لان حصول الميل بعد الرؤية ليس باختياره وحينئذ يجب ان يخبر الزوج بانه يجب عليه تطليقها فان اخبره بذلك تعرض لسوء المقالة وان لم يخبره بذلك صار خائنا في الوحي فلاجل الاحتراز عن هذين الضررين العظيمين كان عليه السلام يبالغ في حفظ النظر وذلك من اشق التكاليف (١) ـ

الشبهة الرابعة ـ تمسكوا بقوله تعالى (ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب

---

(١) بهامش مصر ـ حاشية مهمة ـ فائدة نقل شيخ الاسلام وعميد الامام ابو القاسم عبد الكريم الرافعي رحمه الله في كتاب النكاح في شرحه الصغير في خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما لفظه ـ فقال ـ واذا رغب عليه السلام في نكاح امرأة وجب عليها الاجابة اذا كانت خالية وحرم على غيره خطبتها وفيه وجه وان كانت ذات زوج وجب على زوجها طلاقها لينكحها وفيه وجه ايضا انه لا يجب انتهى ـ

من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم) ـ

الجواب ـ ان هذا العتاب وقع على ترك الافضل لانه كان الافضل والاولى حينئذ في ذلك الوقت الاثخان وترك الفداء قطعا للاطماع ولولا ان ذلك من باب الاولى والافضل لما فوض رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الى اصحابه اما قوله (تريدون عرض الدنيا) فهو خطاب ينصرف الى القوم الذين رغبوا في المال واما قوله (لولا كتاب من الله سبق) الآية فمعناه لولا انه سبق تحليل الغنائم لعذبكم بسبب اخذكم هذا الفداء ـ

الشبهة الخامسة ـ قوله تعالى (عفا الله عنك لم اذنت لهم) والعفو يدل على تقدم الذنب ـ

والجواب ـ هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لانه تعالى عفا ثم عاتب وهذا غير ممكن فعلمنا ان المراد منه التلطف في الخطاب كما يقال أرأيت رحمك الله وغفر لك وان لم يكن هناك ذنب وايضا فهو من باب التدبير في الحروب وتارك الافضل قد يوبخ ـ

الشبهة السادسة قوله (ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك) ـ

والجواب ـ انه محمول على الوزر الذى كان قبل النبوة اوعلى ترك الافضل وايضا الوزر هو الثقل قال تعالى (حتى تضع الحرب اوزارها) اى اثقالها وانما سمي الذنب بالوزر لانه يثقل فاعله اذا ثبت ـ هذا فنحن نحمل الآية على انه عليه السلام كان في غم شديد بسبب اصرار قومه على الشرك وبسبب انه عليه السلام واصحابه كانوا مستضعفين فيما بينهم فلما اعلى الله كلمته وشد ازره فقد وضع عنه وزره ويتقوى هذا التأويل بقوله تعالى (ورفعنا لك ذكرك) وبقوله (ان مع العسر يسرا) فان العسر عبارة عن الشدائد والغموم واليسر عبارة عن زوالها ـ

الشبهة السابعة قوله تعالى (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) ـ

والجواب عنه من وجوه احدها ـ انه محمول على ما قبل النبوة اوعلى ترك الافضل كما يقال (حسنات الابرار سيآت المقربين) وثانيها ـ ان المراد من قوله (ما تقدم

من ذنبك) من ذنب امتك فان الرجل المعتبر اذا احسن بعض خدمه او اساء فانه يقال له انت فعلت ذلك وان لم يكن هو الفاعل لذلك الفعل —

وثالثها — الذنب مصدر ويجوز اضافته الى الفاعل والمفعول فالمراد ليغفر لاجلك ولاجل بركتك ما تقدم من ذنبهم فى حقك وما تأخر ويقرب منه قوله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم) —

الشبهة الثامنة — قوله تعالى (عبس وتولى ان جاءه الاعمى) —

والجواب — يحمل هذا العتاب على ترك الافضل —

الشبهة التاسعة — قوله (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى) —

الجواب — ليس فى الظاهر انه طردهم وانما فيه النهى عن طردهم وحكمة هذا النهى ان جمعا من الكفار طلبوا منه طرد الفقراء فالله تعالى انزل هذه الآية لتكون حجة له فى الامتناع عن قبول قولهم —

الشبهة العاشرة — قوله تعالى (لقد تاب الله على النبى) والتوبة مسبوقة بالذنب —

والجواب — انه محمول على ترك الافضل —

الشبهة الحادية عشر — قوله (واستغفر لذنبك) وفى الحديث (وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة —

والجواب — انه محمول على ترك الافضل اويكون على التقدير والمعنى اذا اذنبت فاستغفر كقوله (يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) ولا يريد به ان الكل مذنبون وانما المراد حثهم على التوبة ان اذنبوا —

الشبهة الثانية عشر — قوله (لم تحرم ما احل الله لك) ظاهره مشعر بانه فعل مالا يجوز —

والجواب — تحريم ما احل الله له ليس بذنب بدليل الطلاق والعتاق واما العتاب فانما ورد على انه فعل ذلك لابتغاء مرضاة النسوان —

الشبهة الثالثة عشر — (يا ايها النبى اتق الله — ويا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته) ولولم يوجد منه فعل المحظور والاخلال بالواجب

فالواجب لم يكن لهذا الامر والنهى فائدة ـ

والجواب ـ ان احد اسباب العصمة هو الامر والنهى فوجودها لايخل بالعصمة بل تواترهما على الرسل مقرونا بالترغيب والترهيب من اقوى اسباب العصمة ـ

الشبهة الرابعة عشر ـ قوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) ـ

والجواب عنها من وجوه ـ احدها ان المراد منه ماروى عن ابن عباس انه قال نزل القرآن (بايالك اعنى واسمعى يا جارة) ومثاله قوله تعالى (يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) فقوله فطلقوهن يدل على ان الخطاب مع غيره ـ

وثانيها ـ ان المراد منه الشرك الخفى وهو الالتفات الى غير الله ـ

وثالثها ـ انه شرح الحال بتقدير الوقوع كقوله تعالى (لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) ـ

الشبهة الخامسة عشر ـ قوله تعالى (سنقرئك فلاتنسى الاما شاء الله) دل الاستثناء على وقوع النسيان فى الوحى ـ

والجواب ـ النسيان محمول على الترك والمعنى لاتترك منه شيئا الا المنسوخ ـ

الشبهة السادسة عشر ـ قوله تعالى (فان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك) وايضا قال تعالى (لقد جاءك الحق من ربك فلاتكونن من الممترين) قالوا وهذا يدل على انه عليه السلام كان شاكا فيما اوحى الله تعالى اليه ـ

والجواب ـ ان القضية الشرطية لا تفيد الا ترتيب الجزاء على الشرط فاما ان الشرط حاصل ام لا فهذا لا تفيده الشرطية والفائدة فى انه تعالى امره بالرجوع الى اهل الكتاب من وجهين ـ

الاول ـ ان نعت النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان مذكورا فى التوراة والانجيل فامره الله تعالى بالرجوع اليهم فى معرفة تلك العلامات لتصير نفسه اقوى ـ

الثانى ـ انه تعالى امره ان يرجع اليهم فى معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء حتى يعرف انه اوتى مثل ما اوتى سائر الانبياء من المعجزات ـ فهذا جملة الكلام فى تأويل هذه الآيات ـ

ولنختم هذه المسئلة بذكر آيتين تمسكوا بهما فى اثبات الذنب للانبياء على الاطلاق —
الآية الاولى — قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم) قالوا هذه الآية تقتضى ثبوت الظلم لكل الناس فوجب ثبوته للانبياء —
الجواب — هذا معارض بقوله (الا لعنة الله على الظالمين) فلو كان النبى ظالما لدخل تحت هذه الآية —
الثانية — قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم) قالوا فلولا الخوف من ايقاع التخليط فى تبليغ الوحى من جهة الرسل لم يكن فى الاستظهار بالرصد المرسل معهم (١) فائدة —
الجواب — يجوز ان تكون بعثة الملائكة مع الانبياء عليهم السلام ليس لاجل الخوف من ان الانبياء عليهم السلام يخلطون ويغيرون (٢) ولكن لاجل ان يمنعوا الشياطين من ان يوقعوا تخليطا فى اثناء اداء الرسالة —
ولنقتصر على هذا القدر من الكلام فى هذا الباب فان الاستقصاء التام فيه مذكور فى كتاب التفسير والله اعلم —

المسئلة الثالثة والثلثون

فى ان الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلام

مذهب اصحابنا والشيعة ان الانبياء افضل من الملائكة وقالت الفلاسفة والمعتزلة الملائكة السماوية افضل من البشر وهو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى وابى عبدالله الحليمى من اصحابنا —
واحتج القائلون بتفضيل الانبياء عليهم السلام بوجوه —
الحجة الاولى — ان آدم عليه السلام كان مسجودا للملائكة والمسجود افضل من الساجد بيان الاول قوله تعالى (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم — واذ قال

(١) مص — با لاستظهار بالرصد مع الرسل (٢) د — يحرفون ويفترون —

وبك للملائكة انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) —

بيان الثانى ان السجود اعظم انواع الخدمة وامر الكامل بخدمة الناقص لايليق بالحكمة —

فان قيل — لم لايجوز ان يقال السجدة كانت لله تعالى وآدم كالقبلة سلمنا ان السجدة كانت لآدم ولكن لم لايجوز ان يكون المراد من السجدة التواضع والترحيب قال الشاعر (ترى الاكم فيها سجدا للحوافر) سلمنا ان السجدة عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكن لانسلم ان هذا غاية التواضع لان هذا قضية عرفية ويجوز ان تختلف القضايا العرفية باختلاف الازمنة فلعل العرف فى ذلك الزمان ان من سلم على غيره وضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص امر معتاد —

والجواب — عن الاسولة الثلثة ان ذلك السجود لولم يكن دالا على زيادة منصب المسجود على الساجد لما قال ابليس (أريتك هذا الذى كرمت على) فانه لم يوجد شئ آخر يصرف هذا الكلام اليه سوى هذا السجود فدل ذلك على ان ذلك السجود يقتضى ترجيح منصب المسجود على الساجد —

الحجة الثانية — ان آدم عليه السلام كان اعلم من الملائكة والاعلم افضل —

بيان الاول — قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله تعالى (سبحانك لاعلم لنا الاما علمتنا انك انت العليم الحكيم قل يا آدم انبئهم باسمائهم) —

بيان الثانى — قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) —

الحجة الثالثة — طاعة البشر اشق والاشق افضل بيان الاول من وجوه الاول ان الشهوة والغضب والحرص والهوى من اعظم الموانع عن الطاعات وهذه الصفات موجودة فى البشر مفقودة فى الملائكة والفعل مع المانع اشق منه(١) من غير المانع —

الثانى — ان تكاليف الملائكة مبنية على النصوص قال تعالى (لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون) وتكاليف البشر بعضها مبنية على النصوص وبعضها على الاستنباط

---

(١) كذا — والظاهر مع غير المانع —

قال تعالى (فاعتبروا يا اولى الابصار) وقال تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) والتمسك بالاجتهاد والاستنباط فى معرفة الشئ اشق من التمسك بالنصوص

الثالث ـ ان الانسان مبتلى بوسوسة الشيطان وهذه الآفة عن خاصلة للملائكة ـ

الرابع ـ ان شبهات البشر اكثر وذلك لان من جملة الشبهات القوية ربط الحوادث الارضية بالاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية والملائكة ليس لهم هذا النوع من الشبهة لانهم سكان السماوات مشاهدون لاحوالها فيعلمون بالضرورة انها ليست باحياء ولا ناطقة بل هى مفتقرة الى التدبير كافتقار الارضيات فثبت بهذه الوجوه ان طاعات البشر اصعب ـ

وانما قلنا ـ ان الاشق افضل للنص والقياس اما النص فقوله عليه السلام (افضل الاعمال احمزها) (١) اى اشقها وقال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها (اجرك على قدر تعبك ونصبك (٢) واما القياس ـ فهو ان الطاعات السهلة والطاعات الشاقة لو اشتركا فى قدر الثواب لكان تحمل ذلك القدر من المشقة الزائدة خالية عن الفائدة ضررا وتحمل الضرر الخالى عن الفائدة محظور قطعا فكان يجب ان تحرم عليه تلك الطاعة الشاقة ولما لم يكن كذلك علمنا ان الاشق اكثر ثوابا ـ

الحجة الرابعة ـ قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى فيكون معنى الآية ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابراهيم وآل عمران فيبقى معمولا به فى حق الانبياء ـ

فان قيل ـ يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل (وانى فضلتكم على العالمين) وبانه لو كان الامر كما ذكرتم لزم تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم ـ

والجواب ـ تحمل التخصيص فى آية لا يوجب تحمله فى سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم ما كان موجودا حال وجود انبياء بنى اسرائيل اما الملائكة فانهم موجودون حال وجود محمد عليه السلام فظهر

---

(١) مص ـ العبادات (٢) مص ـ على قدر نصبك ـ فقط ـ

الفرق ـ

الحجة الخامسة ـ الملائكة لهم عقول بلا شهوة والبهائم لها شهوة بلا عقول والآدمي له عقل وشهوة ثم ان الآدمي ان رجح شهوته على عقله كان اخس من البهيمة قال تعالى (اولئك كالانعام بل هم اضل) فعلى هذا القياس لو رجح عقله على شهوته وجب ان يكون افضل من الملك ـ هذا ملخص دلائل من فضل الانبياء على الملائكة ـ

واما الذين ـ قالوا بتفضيل الملائكة على الانبياء فقد تمسكوا بوجوه ـ

الحجة الاولى ـ قوله تعالى (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون) فهذا يقتضي ان تكون الملائكة افضل من المسيح ألا ترى انه يقال ان فلانا لايستنكف الوزير من خدمته بل السلطان ولا يقال انه لايستنكف السلطان من خدمته بل الوزير فلما ذكر المسيح اولا ثم الملائكة ثانيا علمنا ان الملائكة افضل من المسيح ـ

والاعتراض عليه من وجوه ـ

الاول ـ ان محمدا عليه السلام افضل من المسيح ولا يلزم من كون الملائكة افضل من المسيح كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وآله وسلم ـ

الثاني ـ ان قوله تعالى ولا الملائكة المقربون صيغة الجمع فتناول الكل فهذا يقتضي كون مجموع الملائكة افضل من المسيح فلم قلتم انه يقتضي كون كل واحد من الملائكة افضل من المسيح ـ

والثالث ـ ان الواو في قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) حرف العطف وهو يفيد الجمع المطلق ولا يفيد الترتيب على ما ذكرناه في اصول الفقه واما المثال الذي ذكرتموه فليس بحجة لان الحكم الكلي لايثبت بالمثال الجزئي ثم انه معارض بسائر الامثلة كقولك ما اعانني على هذا الامر لازيد ولا عمرو فهذا لايفيد كون المتأخر في الذكر افضل من المتقدم ومنه قوله تعالى (ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام) ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ـ

ثم التحقيق فى هذه المسألة انه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف الوزير من خدمته ولا السلطان فحينئذ نعقل ان السلطان اعظم درجة من الوزير فعلمنا ان الغرض من ذكر الثانى هو المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا بمجرد الترتيب فى الذكر فههنا فى هذه الآية لا يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالغة الا اذا عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المدلول وذلك دور —

الرابع — هب ان هذه الآية دالة على ان منصب الملك اعلى وازيد من منصب المسيح لكنها لا تدل على ان تلك الزيادة فى جميع المناصب او فى بعضها فانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا السلطان فهو لا يفيد الا ان السلطان اكمل من الوزير فى بعض الاشياء وهو القدرة والسلطنة ولا يفيد كون السلطان ازيد من الوزير فى الزهد والعلم —

اذا ثبت هذا — فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر فى القدرة والقوة والبطش فان جبرئيل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدرون على شئ من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر فى كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخشوع والعبودية —

وتمام التحقيق — ان الفضل المختلف فيه فى هذه المسئلة هو كثرة الثواب ثم ان كثرة الثواب لا تحصل الا بنهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يلائم صيرورته مستنكفا عن عبودية الله تعالى بل ينافيها ويناقضها فامتنع ان يكون المراد من الآية هذا المعنى اما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية والنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بسبب هذا القدر من القدرة عن عبودية الله تعالى فقال تعالى (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله) ان عيسى لن يستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتى ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه فى القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات

والارضين

والارضين وبهذا الوجه تنتظم دلالة الآية على ان الملك افضل من البشر فى القدرة والبطش والشدة لكنها لاتدل البتة على ان الملك افضل من البشر فى كثرة الثواب او يقال انهم انما ادعوا آلهية المسيح لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملائكة حصلوا لا من اب ولا من ام فكانوا اعجب من عيسى فى هذا الباب مع انهم لا يستنكفون عن عبودية الله تعالى —

الحجة الثانية — لمن قال بتفضيل الملك على البشر التمسك بقوله تعالى (ومن عنده لايستكبرون عن عبادته) والاستدلال به من وجهين —

الاول — انه تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان لايستكبروا عنها فلو كان البشر افضل من الملائكة لما تم هذا الاستدلال فان السلطان اذا اراد ان يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له فانه يقول الملوك لايستكبرون عن طاعتى فمن هؤلاء المساكين — وبالجملة فظاهر انه يلزم ان هذا الاستدلال لايتم الا بالاقوى على الاضعف —

الثانى — انه تعالى قال ومن عنده وهذه العندية ليست عندية بالجهة بل عندية بالفضيلة والقربة —

والاعتراض على الوجه الاول — لعل المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لايتمردون عن طاعة الله فما بال البشر يتمردون عن طاعة الله مع غاية قصورهم وحقارتهم وهذا يوجب كون الملك اقوى من البشر لكنه لا يوجب كونه افضل من البشر بمعنى كثرة الثواب —

وعلى الوجه الثانى — انه معارض بقوله تعالى فى صفة البشر (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى (انا عند المنكسرة قلوبهم) وهذا افضل لانه قال فى صفة الملائكة انهم عند ربهم وقال فى صفة المنكسرة قلوبهم ان ربهم عندهم —

الحجة الثالثة — عبادات الملائكة اشق فيكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه —

الاول — انهم آمنون من الآفات التى يكون البشر خائفا منها مثل الغرق والحرق

والقتل والمرض والحاجة والشقاوة والكفر والمعصية وايضا فالسموات التي هي مساكنهم واماكنهم كالجنان والبساتين الطيبة بالنسبة الى الارض وكل من كان تنعمه اكثر وجوهه اقل كان تمرده اشد ولهذا قال تعالى (حتى اذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون) ثم ان الملائكة مع كثرة اسباب التنعم والتمرد مذ خلقوا بقوا مشتغلين بالعبادة خاشعين وجلين مشفقين لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل بقوا مقبلين على الطاعات الشاقة موصوفين بالفزع الشديد وكانه لا يقدر احد من بني آدم ان يبقى كذلك يوما واحدا فصلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله تعالى (فكلا منها رغدا حيث شئتما) ومنعه من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر وهذا يدل على ان طاعتهم اشق من من طاعة البشر ـ

الوجه الثاني ـ في بيان ان طاعتهم اشق ان انتقال المكلفين من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان الى بستان اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث الملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاخماس والاعشار ثم ان الملائكة كل واحد منهم يواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره كما قال تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال حكاية عنهم (وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون) فثبت بما ذكرنا ان عبادتهم اشق واذا ثبت هذا وجب ان يكونوا اكثر ثوابا لقوله عليه السلام افضل العبادات (١) احمزها والاعتراض عليه معارض بما ذكرنا ان عبادات البشر اشق فتكون افضل ـ

الحجة الرابعة ـ عبادات الملائكة ادوم فوجب ان تكون افضل ـ

اما قلنا ادوم لقوله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا التقدير لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعتهم اكثر وادوم فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة ـ

---

(١) ر ـ الاعمال ـ

وانما قلنا ـ ان الادوم افضل لوجوه احدها ان الادوم اشق وكان افضل وقد بينا هذا الوجه ـ

الثانى ـ قوله عليه السلام (افضل العباد من طال عمره وحسن عمله) والملائكة اطول العباد عمرا واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ـ

والثالث ـ قوله عليه السلام (الشيخ فى قومه كالنبى فى امته) وهذا يقتضى ان يكون الملك فيما بين البشر كالنبى فى الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر ـ

الرابع ـ ان طاعات الملائكة مساوية لطاعات بنى آدم فى الخوف والخشية قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) وقال (وهم من خشيته مشفقون) وقال تعالى (حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير) فهذه الآيات دالة على ان غاية خشوع الملائكة وخضوعهم ان لم يكن اريد من خشوع البشر وخضوعهم فلا يكون اقل منه ـ اذا ثبت ـ هذا فنقول طاعات الملائكة مساوية لطاعات البشر فى الكيفية الموجبة للثواب وهى الخشوع والخضوع واريد منها فى المدة والدوام فوجب القطع بان ثوابهم اريد واكثر ـ

الحجة الخامسة ـ الملائكة اسبق فى العبادة من البشر والاسبق افضل اما انهم اسبق فلا شك فيه ومن المعلوم انه لا خصلة من خصال الدين الا وهم ائمة مقتدون فيها بل هم المنشئون العامرون لطرق الدين ـ واما ان الاسبق افضل فلوجهين ـ

الاول ـ قوله تعالى (والسابقون السابقون اولئك المقربون) ـ

الثانى ـ قوله عليه السلام (من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة) وهذا يقتضى ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التى استحقوها بافعالهم التى اتوابها قبل خلق البشر ـ

الحجة السادسة ـ الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول افضل من الامة ـ

بيان المقدمة الاولى ـ قوله تعالى (علمه شديد القوى ـ نزل به الروح الامين على قلبك ـ ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده) ـ

وأما ان الرسول افضل من امته فلوجهين ـ

الاول ان رسول البشر افضل من امته فكذا ههنا ـ

فان قيل العرف ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما فيهم فذلك الشخص افضل من ذلك الجمع واما اذا ارسل شخصا واحدا الى شخص واحد لاجل الاعلام فالظاهر ان الرسول اقل حالا من المرسل اليه كما اذا ارسل الملك عبده الى الوزير ـ

قلنا ـ هذا مدفوع لان جبرئيل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فجبرئيل عليه السلام رسول وامته كل الانبياء فعلى القانون الذى ذكره السائل يلزم ان يكون جبرئيل افضل منهم ـ

الوجه الثانى ـ ان الملائكة رسل الله لقوله عزوجل (جاعل الملائكة رسلا) والملك اما ان يكون رسولا الى ملك آخر واما ان نكون رسولا الى البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وامته ايضا رسل واما الرسول البشرى فهو رسول لكن امته ليسوا رسل ومعلوم ان الرسول الذى تكون كل امته رسلا افضل من الرسول الذى لايكون احد من امته رسولا فثبت فضل الملائكة على البشر من هذه الجهة ولان ابراهيم عليه السلام كان رسولا الى لوط وكان افضل منه وموسى كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا فى عسكره وكان افضل منهم فكذا ههنا ـ

الحجة السابعة ـ الملائكة اتقى من البشر والاتقى افضل ـ

انما قلنا ـ انهم اتقى لانهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لان خوفهم دائم قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية اما الانبياء عليهم السلام فلم يخل احد منهم عن شئ هو صغيرة اوترك مندوب قال عليه السلام (ما منا احد الاعصى اوهم بمعصية غير يحيى بن زكريا) ـ

انما قلنا ـ ان الاتقى افضل لقوله (ان اكرمكم عند الله اتقاكم) فاثبات الكرامة مقرونا بذكر التقوى يدل على ان تلك الكرامة معللة بالتقوى بحيث كان التقوى

اكثر

اكثر وجب ان تكون الكرامة والفضيلة اكثر ـ

لايقال ـ فهذا يقتضي ان يكون يحيي افضل من الانبياء ومن محمد عليه السلام لانه قال (ما منا احد الاعصى اوهم بمعصية غير يحيى بن زكريا) ـ

لانا نقول ـ هذه الصورة خصت بدلالة الاجماع فيبقى الدليل حجة فى سائر الصور

الحجة الثامنة ـ الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الاو بدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك استغفروا لغيرهم من المؤمنين قال آدم عليه السلام (ربنا ظلمنا انفسنا) وقال نوح (رب اغفرلى ولوالدى ولمن دخل بيتى مؤمنا) وقال ابراهيم (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين) وقال موسى (رب اغفرلى ولاخى) وقال تعالى لمحمد عليه السلام (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) واما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكن طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر قال تعالى حكاية عنهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون للذين آمنوا) ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدؤا فى ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير قال عليه السلام (ابدأ بنفسك ثم بمن تعول) وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر ـ

الحجة التاسعة ـ قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لايتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا) والمقصود من شرح هذه الواقعة المبالغة فى شرح عظمة الله ولو كان فى الخلق طائفة قيامهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم فى حضرة الله اقوى فى الانباء عن عظمة الله وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم فى هذا المقام اولى ثم انه سبحانه كما بين عظمته فى الدار الآخرة بذكر الملائكة فكذلك بين عظمته فى الدار الدنيا بذكر الملائكة قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وهذا يدل على انه لا نسبة لهم الى البشر البتة ـ

الحجة العاشرة ـ قوله تعالى (وان عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كون

الملائكة افضل من البشر لوجهين ـ

الاول ـ انه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم والحافظ للمكلف من المعصية لابد وان يكون ابعد عن الخطأ والمعصية من المحفوظ فهذا يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل ـ

والثاني ـ انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعة وحجة عليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس ويقرب من هذا الدليل (١) التمسك بقوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم) واجمعوا على ان هذا الرصد هم الملائكة وهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام لا يصيرون مأمونين من التخليط في الوحي الا باعانة الملائكة وتقويتهم وكل ذلك يدل على الفضل الظاهر ـ

الحجة الحادية عشر ـ قوله تعالى (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فبين تعالى انه لابد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء فبدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلث بكتبه وربع برسله وكذا في قوله (شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم) وفي قوله (ان الله وملائكته يصلون على النبي) وقال الله تعالى (الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس) والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الشرف والدليل عليه ان تقديم الادون على الاشرف في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلأن الشاعر لما قال (كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا) قال عمر رضي الله عنه لو قدمت الاسلام لاعطيتك ولما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف والفضل واذا ثبت انه كذلك في العرف وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله عليه السلام (ما رآه المسلمون حسنا فهو

(١) نص ـ التأويل ـ

عبدالله حسن)

الحجة الثانية عشر ـ الملك اعلم من البشر والاعلم افضل ـ

انما قلنا انه اعلم ـ لان جبرئيل كان معلما لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم بدليل قوله تعالى (علمه شديد القوى) والمعلم لابد وأن يكون اعلم من المتعلم ـ

وايضا فالعلوم قسمان عقلية ونقلية ـ

اما العقلية ـ فمنها ماهو واجب كالعلم بذات الله وصفاته ولا يجوز وقوع التقصير فيها للملائكة وللانبياء ومنها ماليس بواجب وهو كالعلم بكيفية مخلوقات الله وما فيها من العجائب كالعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار ولا شك ان جبرئيل عليه السلام اعرف بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهده لها فكان علمه بها اكثر واكمل ـ

واما العلوم النقلية التي لا تعرف الا بالوحي فهي لم تحصل لمحمد عليه السلام ولا لسائر الانبياء الا من جهة جبرئيل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد فيها فضيلة على جبرئيل واما جبرئيل عليه السلام فانه كان هو الواسطة بين الله تعالى وبين جميع الانبياء فهو عالم بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه السلام ما كان عالما بشيء من ذلك فثبت ان جبرئيل اعلم من محمد عليهما السلام فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى (هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) اقصى ما في الباب ان يقال ان آدم عليه السلام علم الاسماء كلها ولم تعلمها الملائكه ولكن الظاهر ان العلم بالحقائق والشرائع افضل من العلم بالاسماء فكان جبرئيل عليه السلام افضل من آدم عليه السلام ـ

الحجة الثالثة عشر ـ لنا نتكلم في حق جبرئيل ومحمد عليهما السلام ونقول ان جبرئيل افضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (انه لقول رسول كريم) وقد وصف الله تعالى جبرئيل بستة من صفات الكمال ـ

احدها ـ كونه رسولا من عندالله ـ وثانيها ـ كونه كريما عندالله ـ وثالثها ـ كونه

دا قوة عند الله ومعلوم ان قوته عند الله لاتكون الا قوته على الطاعات وتخصيصه بالذكر فى معرض المدح يدل على ان تلك القوة غير حاصلة لغيره —

ورابعها — كونه مكينا عند الله — وخامسها — كونه مطاعا فى عالم السموات وهذا يقتضى ان يكون مطاعا لكل الملائكة لان الاطلاق وعدم التقييد فى معرض المدح يفيد ذلك — وسادسها — كونه امينا فى كل الطاعات وفى تبليغ وحى الله تعالى الى الانبياء —

ثم انه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبرئيل عليه السلام بهذه الصفات العالية (١) وصف محمدا عليه السلام بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان محمد مساويا لجبرئيل فى صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبرئيل بتلك الصفات العالية غضا (٢) من منصب محمد عليه السلام وتحقيرا لشأنه وذلك غير جائز فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد عند جبرئيل عليهما السلام من المنزلة والقدر والرتبة الا ان يقال انه ليس بمجنون —

فان قيل — لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى (انه لقول رسول كريم) صفة لمحمد لا لجبرئيل عليهما السلام —

قلنا — لان قوله (ولقد رآه بالافق المبين) يبطل ذلك —

الحجة الرابعة عشر — قوله تعالى (ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم) فالمراد من هذه النسبة اما تشبيه يوسف بالملك فى صورته او فى سيرته والثانى اولى لانه شبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بالسيرة لا بالصورة فثبت ان المراد تشبيهه بالملك فى نفى دواعى الشهوة ونفى الحرص على طلب اللذات الحسية واثبات ضد ذلك وهى صفة الملائكة وهى غض البصر ومنع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الآية على اطباق العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بالدرجات الفائقة على درجات البشر —

فان قيل قول المرأة (فذلكن الذى لمتننى فيه) يقتضى ان يكون تشبيه يوسف بالملك انما وقع فى الصورة لا فى السيرة لان ظهور عذرها من شدة عشقها انما وقع

(١) مص — العالية (٢) ر — نقصا — فى

فى الصورة بسبب فرط يوسف فى الجمال لابسبب فرطه فى الزهد ـ

قلنا ـ ان شدة عشقهاله يحتمل ان تكون بسبب غاية زهده لان الانسان حريص على ما منع منه وكل ما كان اعراض المعشوق اكثر كان شدة عشق العاشق اكثر ـ

الحجة الخامسة عشر ـ قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) ومخلوقات الله تعالى اما المكلفون اوما عداهم ولاشك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولاشك ان الانسى افضل من الجن والشياطين فلوكان افضل ايضا من الملائكة لزم ان يكون افضل من جميع المخلوقات فكان ينبغى ان يقول وفضلناهم على كل من خلقنا وعلى هذا التقدير يصير لفظ كثير ضائعا وذلك غير جائز فعلمنا انه ليس افضل من الملك ـ

فان قيل هذا تمسك بدليل الخطاب وهو ان تخصيص الكثير بالذكر يدل على ان حال الباقى بخلافه وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس البشر لكن لايلزم ان يكون كل فرد من افراد هذا الجنس اشرف من كل فرد من افراد ذلك الجنس وايضا يجوز أن يكون المراد وفضلناهم فى الكرامة المذكورة فى اول هذه الآية وهى الكرامة فى حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة ـ

واذا ثبت هذا فنقول نحن نسلم ان البشر ليس افضل من الملائكة فى هذه الامور لكن لم قلتم انه ليس افضل منه فى كثرة الثواب ـ

قلنا ـ اما السؤال الاول فجوابه من وجهين احدهما هب انه تمسك بدليل الخطاب الا انه حجة بدليل ان من قال اليهودى اذا مات لايبصر شيئا فانه يضحك من هذا الكلام لعلة انه لما كان المسلم كذلك لم يبق لذكر اليهودى فائدة وهذا يدل على ان تخصيص الشيء بالذكر يوجب نفى الحكم عما عداه ـ

والثانى ـ ان هذا ليس تمسكا بدليل الخطاب بل هو تمسك بانه لوكان البشر مفضلا على الكل لكان لفظ الكثير ضائعا ومعلوم انه غير جائز ـ

واما السؤال الثاني فجوابه انا انما نتمسك بهذه الآية في بيان ان جنس الملك افضل من جنس البشر لا في بيان احوال الافراد واذا ثبت هذا التفاوت في الجنس كان الظاهر فضل الفرد على الفرد الاعند اثبات التعارض —

واما السؤال الثالث — فجوابه ان قوله ولقد كرمنا بني آدم يتناول تكريمهم بالهداية والتوفيق للطاعة فقوله وفضلنا هم يجب ان يكون عائدا الى كل واحد من هذه الاحوال —

الحجة السادسة عشر — قوله تعالى (قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك) وهذا يدل على ان حال الملك اشرف —

الحجة السابعة عشر — قوله تعالى (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين) وهذا يدل على ان منصب الملك اشرف — وفي هذين الدليلين ابحاث دقيقة —

الحجة الثامنة عشر — قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى (اذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه) هذا يدل على ان الملأ الاعلى اشرف —

الحجة التاسعة عشر — لاشك ان كمال حال الاجساد لايحصل الا عند اتصال الارواح بها والملائكة ارواح محضة والجسد جسم كثيف استنار بنور الارواح ثم ان كمال هذه الارواح هو أن تتصل بعالم الملائكة كما قال تعالى (ياايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي) فجعل حال كمال الارواح المنفصلة من هذا العالم ان تدخل في عباده واولئك العباد ليسوا الا الملائكة فان قوله — يا ايتها النفس المطمئنة — خطاب مع جميع الارواح البشرية والعباد الذين يتصل بهم جميع الارواح البشرية ليسوا الا الملائكة وايضا قال في شرح عظم ثواب المطيعين (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم) فجعل تسليم الملائكة عليهم منزلة عالية ودرجة عظيمة لهم ولولا ان عالم الملائكة اشرف لم يكن اتصال الارواح البشرية بهم سببا لسعادة هذه الارواح البشرية —

الحجة العشرون — الملائكة مبرؤن عن الشهوة والغضب والخيال والوهم وهذه الصفات هي الحجب القوية عن تجلي انوار الله تعالى ولا كمال الا بحصول ذلك

التجلي

التحلى ولا نقصان الا بحصول ذلك الحجاب فلما كان هذا التحلى لهم حاصلا ابدا ، وفى اكثر الاوقات تكون الارواح البشرية محجوبة عن ذلك التحلى ، علمنا انه لانسبة لكمالهم الى الكمالات البشرية والذى يقال الخدمة مع كثرة العوائق ادل على الاخلاص من الخدمة بدون العوائق كلام خيالى لان المقصود من جملة العبادات والطاعات حصول ذلك التحلى فاى موضع كان حصول ذلك التجلى فيه اكثر وعن المعاوق ابعد كان الكمال والسعادة اتم ولهذا قال فى صفة الملائكة (يسبحون الليل والنهار لايفترون) وقال عليه السلام (انه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة)

الحجة الحادية والعشرون ـ الروحانيات فضلت على الجسمانيات من وجوه ـ

احدها انها نورانية علوية والجسمانية ظلمانية سفلية ـ

وثانيها ان علومها اتم وذلك لان الحكماء زعموا (١) ان الروحانيات السماوية مطلعون على اسرار الغيبيات ناظرون فى اللوح المحفوظ ابدا عالمون بكل ما سيوجد فى المستقبل وبكل ما وجد فى الماضى ـ

وثالثها ـ ان علومهم فعلية كلية دائمة وعلوم البشر ناقصة انفعالية منقطعة ـ

ورابعها ـ ان اعمالهم اتم لانهم دائما مواظبون على الخدمة يسبحون الليل والنهار لايفترون لايلحقهم نوم العيون ولاسهو العقول ولا غفلة الابدان وطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد وانسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجردون عن العلائق البدنية مبرؤن عن الحجب الشهوانية والغضبية فاين احدهما من الآخر ـ

وخامسها ـ الروحانيات لهم قدرة على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام والقدرة التى لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال واغوب ثم انك ترى النبطية (٢) الضعيفة من النبات فى بدو نموها تفتق الاحجار وتشق الصخور وما ذلك الا قوة فاضت عليها من جواهر القوى السماويه (٣) فما ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات هى التى تتصرف فى الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون

---

(١) د ـ زعموا على (٢) مص ـ الرطبة (٣) مص ـ النموية

حمل الثقال ولا يستصعبون نقل الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفاتها والزلازل تطرأ بقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها والكتاب الكريم ناطق بذلك كما قال (فالمقسمات امرا) وقال (فالمدبرات امرا) ومعلوم ان شيئا من هذه الاحوال لايصدر عن الاحوال (١) البشرية فاين احدهما من الآخر ـ

الحجة الثانية والعشرون ـ الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهي السيارات السبع وسائر الثوابت والافلاك لها كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلاف احوال الكواكب والافلاك يتأدى لحصول الاختلافات في احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التثليث والتسديس والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذلك مناطق الافلاك تارة ينطبق بعضها على بعض وهو الرتق وعنده تبطل عمارة العالم واخرى ينفصل بعضها عن البعض وذلك هو الفتق وعنده تنتقل العمارة في هذا العالم السفلي من جانب الى جانب واذا رأينا ان هياكل العالم العلوي مستولية على هياكل العالم السفلي فكذا ارواح العالم العلوي يجب ان تكون مستولية على ارواح العالم السفلي لا سيما وقد دلت المباحث الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوي ونسبة كمالات هذا العالم معلولات لكمال ذلك العالم وكمالات هذه الارواح الى ارواح ذلك العالم وكمالاته كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة في البحر الاعظم فهذه الارواح البشرية كالندرات واما البحار والعيون والجبال والمعادن فهي كالارواح العلوية فكيف يمكن ان يقابل احدهما بالآخر فهذا حكاية ادلة الفريقين في هذه المسئلة على الاختصار ـ

المسئلة الرابعة والثلثون

في كرامات الاولياء

المعتزلة ينكرونها ووافقهم الاستاد ابو اسحق من اصحابنا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه

(١) من ـ الاعن الارواح ـ وهو خطأ والصواب لا يصدر عن الارواح ـ

 قال

قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة لنا وجوه ثلاثة ـ

الحجة الاولى ـ ان حدوث الحمل لمريم من غير الذكر من خوارق العادات وحضور الرزق عندها من غير سبب ظاهر من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء فوجب ان يقال ان تكون هذه الوقائع من كرامات الاولياء ـ

فان قيل لم لايجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت معجزات لنبي ذلك الزمان وهو زكريا عليه السلام ـ

قلنا ـ هذا باطل لوجوه الاول ـ ان المعجزة لابد وان تكون امرا ظاهرا للمنكرين حتى يمكن الاستدلال بها على المنكر وظهور جبرئيل عليه السلام لمريم وحملها من غير ذكر ما كان يطلع عليه احد الامريم فكيف يمكن جعل هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام ـ

ثانيها ـ ان عند ظهور المعجز لبعض الانبياء لابد وان يكون الرسول حاضرا ولابد وان يكون القوم حاضرين حتى يتمكن ذلك الرسول من الاستدلال بذلك المعجز وفى الوقت الذى كان يقول جبرئيل عليه السلام لمريم (وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا) ما كان زكريا حاضرا هناك حتى يستدل بظهور هذه الخوارق على نبوة نفسه بل ما كان احد من البشر هناك حاضرا بدليل قوله تعالى (فاما ترين من البشر احدا فقولى انى نذرت للرحمن صوما) فبطل القول بان هذه الاشياء معجزة لزكريا عليه السلام ـ

ثالثها ـ ان حصول المعجز لابد وان يكون بالتماس الرسول وكان زكريا عليه السلام غافلا عن كيفية حدوث هذه الاشياء بدليل قوله تعالى (كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله) فدل هذا على ان ذلك ما كان معجزة لزكريا عليه السلام ـ

ورابعها ـ انه تعالى ذكر هذه الخوارق فى معرض تعظيم حال مريم ولم يذكر معها ما يشعر بجعلها معجزة لاحد من الانبياء ولو كان المقصود منها اظهار تصديق زكريا لاظهر كرامة مريم لكان ذكر زكريا عند ذكر هذه الخوارق اولى من ذكر مريم

فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان المقصود منها اكرام مريم لاتصديق زكريا —

الحجة الثانية — ان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلاث مائة سنة وازيد فى النوم احياء من غير آفة وهم ما كانوا من الانبياء فوجب ان يكون هذا من باب الكرامات —

فان — قيل لم لايجوز ان يقال ان ذلك معجزة لبعض الانبياء وان كنا ماعرفناهم قلنا هذا باطل من وجهين —

الاول — ان تلك الاحوال لو كانت معجزة للانبياء لما خفى حقائقها لكنهم اجتهدوا فى اخفائها حيث قالوا (ولا يشعرن بكم احدا) —

والثانى — هو ان بقاء قوم مدة ثلث مائة سنة احياء لا يمكن ان يصير معلوما للخلق وما لا يمكن ان يصير معلوما للخلق لا يمكن جعله معجزة دالة على صدق مدعى النبوة فثبت ان هذا لا يصلح ان يكون معجزة فلم يبق الا ان يكون كرامة —

الحجة الثالثة — ان تشريف الله تعالى عبده بمعرفته ومحبته اعظم واعلى من اعطائه رغيفا فى المغارة اوسقيه شربة من الماء فاذا لم يبعد الاول كيف يبعد الثانى —

واحتج — المنكرون بوجوه —

الحجة الاولى — ان تجويز الكرامات يفضى الى القول بالسفسطة لانا اذا جوزنا الكرامات فلعل الله تعالى قلب الجبل ياقوتا كرامة لبعض الاولياء ولعله جفف البحر كرامة لولى ثان ولعله خلق هذا الانسان الشيخ فى هذه الساعة كرامة لولى ثالث وقس عليه ومعلوم ان تجويزه يفضى الى الجهالات —

الحجة الثانية — من شرط الدليل انه اينما حصل لابد وان يحصل معه المدلول وظهور الخوارق يدل على النبوة فلو حصل فى حق النبى عليه السلام وفى حق غيره لخرج عن كونه دالا على صدق النبى عليه السلام وذلك باطل بالاجماع —

الحجة الثالثة — لو جاز ظهور هذه الخوارق فى حق بعض الاولياء لجاز ظهوره فى حق الناقين وعلى هذا التقدير فيخرج انخراق هذه العادات عن كونه دليلا على النبوة وعن كونه دليلا على الكرامة —

الحجة الرابعة ــ لو ظهرت هذه الخوارق على النبي وعلى غيره لم يبق لظهورها وقع ولا مرتبة كما ان المنصب الذى يصل اليه الشريف والخسيس فانه لا يبقى له وقع ولما اتفق العقلاء على ان ظهور هذه الخوارق منصب عظيم علمنا انه لابد وان يكون مخصوصا بالانبياء عليهم السلام ــ

الحجة الخامسة ــ لو ظهرت الكرامات على انسان ثم ادعى ذلك الانسان على احد مالا فاما ان يطالبه بالبينة اولا يطالب لا جائز ان يطالبه لانه ظهر بتلك الكرامة كمال حاله ودرجته عند الله ومتى كان كذلك امتنع ان يكون فى ادعاء المال على الغير كاذبا ولا يجوز ان لا يطالب بالبينة لقوله عليه السلام (البينة على المدعى واليمين على من انكر) ولما بطل القسمان علمنا انه لايجوز ظهور الكرامة ــ

الجواب عن الشبهة الاولى ــ ان منكر الكرامة يلزمه ذلك الاشكال لانه ان اثبت للعالم فاعلا مختارا فلعل ذلك الفاعل فعل هذه الامور من قلب الجبال ذهبا وقلب البحار دما وما يشبهه اما من غير رعاية مصلحة عند من لا يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصلحة اولمصلحة لانعرفها نحن عند من يوقف فاعلية الله تعالى على رعاية المصالح ــ

واما من ينكر الفاعل المختار فيلزمه هذا الاحتمال ايضا لان سبب حدوث الحوادث فى هذا العالم بتشكلات فلكية واتصالات كوكبية على مذهبه ولايبعد ايضا ان يحدث فى الفلك تشكل غريب يوجب حدوث هذه الحوادث فى هذا العالم فثبت ان هذه الاشكال لازم على كل الفرق ــ

والجواب عن الشبهة الثانية ــ ان الكرامات والمعجزات وان اشتركا فى كون كل واحد منهما امرا خارقا للعادة ولكن تمتاز المعجزة عن الكرامة من وجوه ــ

احدها ــ ان الدعوى شرط فى النبوة وليست شرطا فى الكرامة ــ

وثانيها ــ ان الحاصل فى النبوة ادعاء النبوة وفى الكرامة اما ان لاتحصل الدعوى اوان حصلت لكنها لا تكون دعوى النبوة بل دعوى الولاية ــ

وثالثها ــ ان المعجزة لا تكون لها معارضة والكرامة قدتكون لها معارضة ــ

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ ان هذا الذى الزمتموه علينا لازم عليكم فى المعجزات وذلك لانه تعالى اذا بعث جمعا كثيرا من الانبياء فاظهر على يد كل واحد منهم خلافا رقا للعادة فحينئذ تصير الخوارق للعادات موافقة للعادات وذلك يقدح فى كون المعجزة معجزة ـ

فان قلتم ان تكثير المعجزات انما يجوز بشرط ان لا يصير انخراق العادة عادة كان هذا هو جوابنا فى الكرامات ـ

والجواب عن الشبهة الرابعة ـ ان دليل النبوة ليس هو الفعل الخارق للعادة فقط بل هو الفعل مقرونا بدعوى النبوة مع عدم المعارضة وهذا المجموع لايحصل لغير الانبياء فلا يلزم سقوط وقعها ـ

والجواب عن الشبهة الخامسة ـ ان ظهور الكرامات عليه لا يوجب كونه صادقا فى جميع الامور فلا جرم يجوز مطالبته بالبينة وبالله التوفيق ـ

المسئلة الخامسة والثلثون

فى احكام الثواب والعقاب وفيه فصول

الفصل الاول

فى حكم الثواب والعقاب

اعلم ان المكلف اما ان يكون مطيعا او عاصيا فان كان مطيعا فالله تعالى يثيبه وزعم البصريون من المعتزلة ان اداء الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ومذهبنا انه ليس لاحد على الله تعالى حق ـ لنا وجوه ـ

الحجة الاولى ـ ان الانعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة ونعم الله تعالى على العبد فى الماضى وفى الحاضر كثيرة خارجة عن الحصر والاحصاء كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها) واذا كان كذلك فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة وبالشكر واداء الواجب

لايكون

لايكون سببا لاستحقاق شئ آخر فوجب ان لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى ـ

الحجة الثانية ـ لوكان العمل علة لوجوب الثواب لكان اما ان يمتنع من الله تعالى ان لايثيب اويصح فان امتنع ان لا يثيب فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب لافاعلا مختارا وان صح فبتقدير ان لايثيب ان لم يصر مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم لزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل الذي يفعله وذلك محال ـ

فان قيل انه تعالى اذا علم وجود شئ فان لم يصح منه تركه كان موجبا بالذات وان صح لزم ان يكون قادرا على تجهيل نفسه وهو محال ـ

قلنا ـ قد ذكرنا ان علمه بالوقوع تبع للوقوع الذي هو تبع للقصد الى الايقاع والتابع لايكون منافيا للمتبوع بخلاف فعل العبد فانه عند الخصم واقع بقدرة العبد وارادته فلو صار ذلك الفعل سببا لان يجب على الله تعالى فعل الاثابة لزم ان يكون العبد قد الجأ الله تعالى بذلك الفعل الى ايجاد الثواب الجاء لايمكن من تركه وهذا محال ـ

الحجة الثالثة ـ انا قد ذكرنا فى مسئلة خلق الافعال ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وبينا ان مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل واذا كان كذلك كان حصول الطاعة موجبا لفعل الله تعالى ومعلولا له واذا كان كذلك كان حصول الطاعة من الله تعالى بفعل الفاعل لايوجب عليه ثوابا فوجب ان تكون طاعات العبد لاتوجب الثواب على الله تعالى ـ

شبهة الخصم ـ قوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) وامثاله من النصوص ـ
والجواب ان العمل عندنا علامة حصول الثواب لا انه علة موجبة له وهذا القدر يكفي فى اطلاق اسم الجزاء على الثواب ـ

الفصل الثانى

اما المكلف العاصي فهو اما ان يكون كافرا اوغير كافر اما الكافر فهو على قول

اكثر الامة يبقى مخلدا فى النار واما العاصى الذى ليس بكافر وكانت معصيته كبيرة فللامة فيه ثلثة اقوال —

احدها — قول من قطع بانه لايعاقب وهذا قول مقاتل بن سليمان وقول المرجئة الخالصة —

وثانيها — قول من قطع بانه يعاقب وهو قول المعتزلة والخوارج —

وثالثها — قول من لم يقطع بالعفو ولابالعقاب وهو قول اكثر الامة وهو المختار —

اما المرجئة فقد تمسكوا على صحة قولهم بآيات —

احداها — قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام (انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى) فهذه الآية صريحة فى ان ماهية العذاب مختصة بمن كذب بالله تعالى وكان موليا عن دينه فمن لم يكن مكذبا بالله ولامتوليا عن دينه لم يكن للعذاب به تعلق —

وثانيها — قوله تعالى (كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ) الله تعالى اخبر ان كل فوج يدخل النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير ولكن كذبناه وهذا صريح فى ان كل من دخل النار كان مكذبا بانبياء الله تعالى فيقتضى ان من لم يكن كذلك لم يدخل النار —

وثالثها — قوله تعالى (فانذرتكم نارا تلظى لايصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى) —

لايقال قوله تعالى انذرتكم نارا تلظى نار مخصوصة وهى مختصة بالاشقى الذى كذب وتولى فلم قلتم ان سائر النيران لايدخلها فساق اهل الصلاة —

لانا نقول جميع النيران لابد وأن تكون متلظية والآية دلت على ان النار المتلظية تصيب الكفار وحينئذ يحصل المطلوب —

ورابعها قوله تعالى — ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) دلت هذه الآية على اختصاص الخزى بالكافرين ثم ان كل من دخل النار فقد حصل له الخزى لقوله تعالى (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته) فلمالم يحصل الخزى الاللكفار

وجب

وحب ان لايحصل دحول النار الالهم ـ

الحجة الخامسة ـ قوله تعالى (ياعبادى الذين اسرفوا على انفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا) حكم بغفران الذنوب جميعا ولم يشترط فيه التوبة وذلك يدل على انه تعالى يغفر الذنوب قبل التوبة وبعدها ـ

فان قيل ـ فيلزم من دلالتها مغفرة الكفر لانه من الذنوب ـ

قلنا هب ان هذا العام دخله هذا التخصيص فيبقى فيما عداه حجة وايضا لفظ العباد فى القرآن مخصوص بالمؤمنين قال تعالى (عينا يشرب بها عباد الله) ـ

الحجة السادسة قوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وكلمة على تفيد الحال كقولك رأيت الامير على اكله اى رأيته حال اكله فكذا ههنا دلت الاية على انه تعالى يغفر لهم حال اشتغالهم بالظلم وحال اشتغالهم بالظلم يمتنع حصول التوبة فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة فيقتضى هذا الدليل حصول الغفران للشرك لان الشرك ظلم بدليل قوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) الا انه ترك العمل به لقوله تعالى (ان الله لايغفر ان يشرك به) فيبقى حجة فيما عداه والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية ـ

الحجة السابعة قوله تعالى (وهل نجازى الا الكفور) ولفظ الكفور للمبالغة فوجب ان يختص هذا الحكم بالكافر الاصلى لايقال هذا معارض بقوله تعالى (من يعمل سوء ايجز به) لانا نقول لما وقع التعارض بين العفو والوعيد كان الرجحان لجانب العفو على ماسيأتى ان شاء الله تعالى فى وجوه الترجيحات ـ

الحجة الثامنة انه تعالى جعل المكلفين صنفين فقال (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) فجعل كل من اسودت وجوههم من الذين كفروا بعد ايمانهم من اهل العذاب وجعل من ابيضت وجوههم من اهل الثواب ـ

اقصى ما فى الباب ان يقال يشكل هذا بالكافر الاصلى الا انا نقول خص العموم فى هذه الصورة فيبقى حجة فيما سواها ـ

الحجة التاسعة ـ قوله تعالى (وحوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووحوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة) ـ
وحه الاستدلال بهذه الآية كما تقدم فى الآية الثانية ـ

الحجة العاشرة ـ انه تعالى قسم المكلفين الى ثلاثة اقسام السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة ثم دكر ان السابقين واصحاب الميمنة فى الجنة وان اصحاب المشأمة فى النار ثم بين ان اصحاب المشأمة هم الذين يقولون (ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون) ولما ثبت ان اصحاب النار ليسوا الا اصحاب المشأمة وثبت ان اصحاب المشأمة هم الذين ينكرون البعث وجب ان يقال ان اصحاب النار ليسوا الا الذين ينكرون البعث فترك العمل به فى حق سائر الكفار فيبقى حجة فى الفساق
الحجة الحادية عشر ـ صاحب الكبيرة لايخرى وكل من ادخل النار فقد اخرى فصاحب الكبيرة لايدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لايخرى لانه مؤمن والمؤمن لايخرى ـ

انما قلنا انه مؤمن لقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى امر الله) سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغى ـ

وانما قلنا ان المؤمن لايخرى ـ لقوله تعالى (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) ولقوله (لا يخرى الله النبى والذين آمنوا معه) ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين (ولاتخزنا يوم القيمة) ثم قال تعالى (فاستجاب لهم ربهم) فثبت ان صاحب الكبيرة مؤمن وثبت ان المؤمن لايخرى فيلزم ان صاحب الكبيرة لايخرى ـ

وانما قلنا ـ ان كل من ادخل النار فقد اخرى لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزيته) ولما ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان صاحب الكبيرة لايدخل النار ـ
الحجة الثانية عشر ـ الايمان اقوى من الكفر والظلم يمنع مع الكفر شئ من الطاعات وجب ان لايضر مع الايمان شئ من المعاصى ـ

الحجة الثالثة عشر ـ الكافر اذا اسلم ازال ثواب ايمانه عقاب كفره فدل هذا على

ان

ان ثواب الايمان اريد من عقاب الكفر وعقاب الكفر لاشك انه اريد من عقاب الفسق فيلزم ان يكون ثواب الايمان ازيد من عذاب الفسق بكثير وعند الحبط والمقابلة يحصل ثواب الايمان لامحالة فوجب القطع بان المؤمن من اهل الجنة ـ

لايقال انه اذا كفر بعد ايمانه فعقاب كفره يزيل ثواب ايمانه ـ

لانا نقول ـ هب انه كذلك لكن بهذا الطريق لايظهر ان عذاب الفسق اريد من ثواب الايمان وبالطريق الذى ذكرناه يظهر ان ثواب الايمان اريد من عذاب الفسق فكان الترجيح لدليلنا والله اعلم ـ

الفصل الثالث

فى حكاية ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد

اعلم انهم تمسكوا فى المسئلة بالقرآن والاخبار ـ

اما القرآن ـ فمجموع ما يتمسكون به من الآيات محصورة فى ثلثة انواع ـ

احدها ـ انهم تمسكوا بلفظ من فى معرض الشرط وزعموا انه يفيد العموم ـ

وثانيها ـ انهم تمسكوا بصيغة الجمع مع دخول حرف التعريف فيها ـ

وثالثها ـ تمسكوا بصيغة الذين ـ

اما النوع الاول فهو آيات ـ الحجة الاولى قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) ومعلوم ان من ترك الصلوة والحج والزكاة والصوم وقتل وزنى ولاط فقد تعدى الحدود ـ

فان قيل ـ الحدود لفظ جمع دخل فيه حرف التعريف فيفيد العموم فتعدى الحدود لايصدق الا عند تعدى جميع الحدود وهو اما ان لايكون ممكنا اويكون ممكنا لكنه لا يتحقق الا فى حق الكافر اما انه غير ممكن فلان من تعدى بالمجوسية لا يمكنه مع ذلك ان يتعدى باليهودية ومن تعدى بالفعل لايمكنه فى تلك الحالة ان يتعدى بالترك ـ وايضا ـ فان كان ذلك ممكنا الا انه لا يتحقق الا فى حق الكافر فكانت الآية مختصة بالكافر ـ

قلنا ـ انه تعالى شرح حدود الميراث فى مقدمة هذه الآية ثم قال (تلك حدود الله) فانصرف هذا الحد الى الحدود المذكورة بما تقدم وهى حدود الميراث ثم قال (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده) فقوله (ويتعد حدوده) لا بد وان يكون منصرفا الى الحدود المذكورة فيما قبل ذلك فثبت ان هذا الوعيد مختص بمن تعدى الحدود المذكورة فى الميراث ـ

الحجة الثانية ـ قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) واذا ثبت ان جزاءه ذلك وجب ان يصل اليه لقوله تعالى (ومن يعمل سوءا يجز به) ـ

لايقال ـ الآية نزلت فى بعض الكفار ـ

لانا نقول ـ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ـ

الحجة الثالثة ـ قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا) الى قوله (ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) ـ

الحجة الرابعة ـ قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) ـ

الحجة الخامسة ـ قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل) الى قوله تعالى (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا) ـ

الحجة السادسة ـ قوله تعالى (انه من يأت ربه مجرما فان له جهنم لايموت فيها ولايحى) ـ

الحجة السابعة ـ قوله تعالى (وقد خاب من حمل ظلما) ولا شك ان هذا الوعيد يتناول الظالم سواء كان كافرا اومؤمنا ـ

الحجة الثامنة ـ انه تعالى قال بعد تعديد المعاصى (ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا) ـ

الحجة التاسعة ـ قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون

آمنون ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار هل تجزون الا ما كنتم تعملون) فلما دل النصف الاول من هذه الآية على ان الوعد حاصل على جميع الطاعات دل النصف الثاني منها على ان الوعيد حاصل على جميع المعاصي ـ

الحجة العاشرة ـ قوله تعالى (فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى)
الحجة الحادية عشر ـ انه تعالى حكى قول المرجئة فقال (وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة) ثم انه تعالى كذبهم في هذه المقالة بقوله (قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون) ثم ذكر المذهب الصحيح فقال (بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون)
واعلم ـ ان التمسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان ان كلمة من في معرض الشرط للعموم وعليه دليلان ـ

الاول ـ انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لابد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل لوجوه ـ

الاول ـ انه يلزم ان لا يبقى فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقولك جاءني الفقهاء الا زيدا لان الصحة حاصلة في الموضعين والوجوب مفقود في الموضعين لكن الفرق بينهما معلوم وثانيها ـ ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فوجب ان يكون حكم الاستثناء في جميع المواضع كذلك دفعا للاشتراك ـ

وثالثها ـ انه تعارض النقل في هذه المسئلة فقال بعض اهل اللغة الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح وقال آخرون انه يخرج من الكلام ما لولاه لوجب ولما حصل التعارض وجب التوفيق فنقول الصحة من لوازم الوقوع ولا ينعكس فلو جعلناه حقيقة في الوقوع امكن جعله مجازا عن الصحة لحصول الملازمة واما لو جعلناه حقيقة في الصحة لا يمكن جعله مجازا عن الوقوع لعدم الملازمة فكان

جعله حقيقة اولى فى الوقوع فثبت ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وعند هذا يتم الدليل —

الحجة الثانية على ان صيغة ما ومن فى معرض الشرط يفيد العموم انه لما نزل قوله تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى —

وجه الاستدلال به انه تمسك بعموم اللفظ والرسول عليه السلام ما انكر عليه فى ذلك فدل هذا على ان هذه الصيغة للعموم —

والقسم الثانى من اقسام صيغ العموم من الآيات التى تمسك بها المعتزلة فى الوعيد صيغة الجمع المحلاة بحرف التعريف —

الحجة الاولى — قوله (ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) —

الحجة الثانية — قوله تعالى (ونسوق المجرمين الى جهنم وردا) —

الحجة الثالثة — قوله تعالى (ونذر الظالمين فيها جثيا) —

الحجة الرابعة — قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم) بين انه تعالى يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم فى ذلك اليوم —

واعلم ان التمسك بهذه الآيات مفتقر الى بيان ان الجمع المحلي بحرف التعريف يفيد العموم ويدل عليه وجوه —

الحجة الاولى — ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابوبكر رضى الله عنه بقوله عليه السلام (الائمة من قريش) والانصار عرفوا صحة تلك الحجة ولولا ان الجمع المحلى بحرف التعريف يفيد العموم والا لما صحت تلك الحجة لان قولنا بعض الائمة من قريش لاينافى وجود امام من قوم آخرين اما قولنا كل الائمة من قريش ينافى كون بعض الائمة من غيرهم —

الحجة الثانية — ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يكون هذا

الجمع

الجمع مقتضيا للاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) الآية واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم تكن افادة الاستغراق حاصلة في الاصل وانما حصلت بسبب هذه الالفاظ ابتداء لم تكن تاثير هذه الالفاظ ابتداء في تقوية الحكم الثابت في الاصل بل في اعطاء حكم جديد فكانت مثبتة للحمل (١) لا مؤكدة وحيث اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان ثابتا في الاصل —

الحجة الثالثة — انه يصح استثناء اى واحد يفرض منه وذلك يدل على كونها للعموم —

القسم الثالث — من صيغ العموم ما يتمسك بها المعتزلة في هذا المقام وهو صيغة الجمع مقرونة بحرف الذين كقوله تعالى (ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون) وقوله (الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا) وقوله (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي انفسهم والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة) فهذا مجموع الآيات التي يتمسكون بها في هذه المسئلة واما الاخبار فكثيرة — احدها — قوله عليه السلام (من كان ذالسانين وذا وجهين كان في النار) —

وثانيها — قوله عليه السلام (من غصب شبرا من ارض طوقه الله يوم القيمة من سبع ارضين) —

وثالثها — قوله عليه السلام (والذي نفسي بيده لايدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه) —

ورابعها — قوله عليه السلام (من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب لم يشربها في الآخرة) ولاشك ان صيغ العموم في هذه الاحاديث متناولة للكفار ولاهل الكبائر من اهل الصلوة — هذا مجموع شبه المعتزلة في هذه المسألة —

واعلم ان اصحابنا اجابوا عن هذه الكلمات من وجوه احدها لانسلم ان صيغة من

---

(١) كذا — وفي مص — للحل — والصواب — للحكم —

فى معرض الشرط تفيد العموم ولانسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة بالالف واللام كانت للعموم ويدل عليه وجوه —

احدها — انه يصح ادخال لفظى الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل دارى وبعض من دخل دارى ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كان لفظة من عند الشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذا القول فى لفظ الجمع المعرف —

وثانيها — ان هذه الصيغة جاءت فى كتاب الله تارة والمراد منها الاستغراق واخرى والمراد منها البعض فان اكثر عمومات القرآن مخصوص والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلابد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين الصورتين وذلك بان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيده —

وثالثها — ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق لما حسن الاستفهام لكنه مستحسن فان من قال جاءنى كل الناس حسن ان يقال وهل جاءك الملك وهل جاءك الوزير فدل على ان هذه الالفاظ غير موضوعة للعموم على التعيين —

اما تمسكهم بدليل الاستثناء — فجوابه ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحت المستثنى منه ويدل عليه وجوه اربعة —

احدها — انه ثبت فى اصول الفقه ان ظاهر الامر لا يفيد التكرار مع انه يصح ان يقال صل الا فى الوقت الفلانى ومن المعلوم ان الاستثناء ههنا لا يفيد الا منع الصحة

وثانيها — ان صيغ جموع القلة يصح دخول الاستثناء فيها وصيغ جموع القلة لا تفيد الاستغراق والا لما كانت جموع قلة —

وثالثها — ان سيبويه نص على ان جمع السلامة من جموع القلة مع انه يصح دخول الاستثناء فيه —

ورابعها — انه يصح ان يقال اصحب جمعا من العلماء الا فلانا ومعلوم ان تأثير الاستثناء فى هذه الصورة ليس الا فى المنع من الصحة —

المقام الثانى فى الاعتراض — سلمنا ان هذه الصيغ موضوعة للعموم ولكنها تفيد

العموم

العموم قطعا ام ظنا (١) والاول ممنوع والثانى مسلم فصح بذلك على ان هذه الصيغ تفيد العموم ظنا واذا كان كذلك لم يجز التمسك بها فى هذه المسئلة -

انما قلنا - انها تفيد الاستغراق ظنا لا قطعا لوجوه -

احدها - ان هذه الصيغ لو افادت الاستغراق قطعا لامتنع ادخال لفظ التأكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال ولما اجمعوا على انه يحسن ادخال الالفاظ المؤكدة عليها علمنا ان افادتها الاستغراق ظنية لا قطعية -

وثانيها - ان العلم بان هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق اما ان يحصل بخبر التواتر او بخبر الآحاد والاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه فبقى الثانى لكن خبر الآحاد لا يفيد الا الظن -

وثالثها - انا نرى ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة قال تعالى (واوتيت من كل شئ) ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسى والجنة والنار فعلمنا ان العادة العامة جارية باطلاق لفظ الكل والجمع على الاكثر على وجه المبالغة واذا كان هذا امرا معتادا علمنا ان دلالة هذه الالفاظ على الاستغراق دلالة ظنية محتملة لا قطعية -

اذا ثبت هذا فنقول - انه لا يجوز التمسك بهذه الالفاظ فى هذه المسئلة لان هذه المسئلة قطعية فالتمسك فيها بالدليل الظنى باطل قطعا -

المقام الثالث فى الاعتراض - سلمنا ان هذه الالفاظ تفيد معنى الاستغراق افادة قطعية لكن العقلاء اجمعوا على ان التمسك بالعمومات مشروط بان لا يوجد شئ من المخصصات لانه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العمومات فلم قلتم انه لم يوجد ههنا شئ من المخصصات حتى تم استدلالكم اقصى ما فى الباب ان يقال بحثنا وطلبنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود فى غاية الضعف -

لا يقال - فعلى هذا التقدير يلزم ان لا يكون التمسك بشئ من العمومات مفيدا للقطع -

(١) مص - ام ظاهرا -

لا نقول ـ الامر كذلك فما لم يقترن بالعمومات ما يدل على عدم التخصيص لاتفيد اليقين ـ

المقام الرابع فى الاعتراض ـ هب انه لا بد للمعترض من بيان الوجه التفصيلى فى انه لايجوز التمسك بهذه العمومات لكنا نقول وجه المانع عن التمسك بها وهو من وجهين ـ

الاول ـ ان الآيات التى تمسكتم بها فى عدم العفو لا بد وان تكون عامة فى الاحوال والاشخاص واذ لم تكن عامة فى الاحوال والاشخاص لم تتم استدلالكم به والآيات التى تمسكنا بها فى العفو لابد وان تكون خاصة فى الاحوال والاشخاص فانا لا نثبت العفو لكل الاشخاص واذا ثبت هذا لزم القطع بان دلائلكم عامة ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام فوجب القطع بان الآيات الدالة على العفو مقدمة على هذه العمومات ـ

الوجه الثانى ـ وهو ان اكثر هذه العمومات نازلة فى حق الكفار وعلى ما اشتمل على شرحها كتب التفسير ونحن وان كنا نعتقد بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا انا نعتقد ان دلالته فى غير محل السبب ليست دلالة قوية قاطعة بل دلالة ظنية ضعيفة واذا كان كذلك لم تكن دلالتها على الاستغراق قوية صالحة لان يتمسك بها فى هذه المسئلة القطعية ـ

المقام الخامس فى الاعتراض ـ ان عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد وهى كثيرة فى القرآن كقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وبالجملة فالقرآن مملوء منها ـ

اذا عرفت هذا فنقول ـ عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد وبيان هذا الترجيح من وجوه ـ

الاول ـ ان عمومات الوعد اكثر والاكثر راجح لانا بينا فى كتاب (المحصول فى الاصول) ان الترجيح بكثرة الدلائل معتبر فى الشرع ـ

والثانى ـ ان قوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) يدل على ان الحسنة انما

كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت فى اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بان علة ذلك الحكم هو ذلك الوصف واذا كان كذلك وجب فى كل حسنة ان تكون مذهبة لكل سيئة ترك العمل به فى الحسنات الصادرة عن الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم وهى الكفر فبقى معمولا بها فى الباقى ـ

الثالث ـ انه تعالى قال (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها) ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال (كمثل حبة انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) ثم انه زاد عليه فقال (والله يضاعف لمن يشاء) فاما فى جانب السيئة فقال (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها) وهذا تنبيه ظاهر على ان جانب الحسنة راجح على جانب السيئة عندالله تعالى ـ

الرابع ـ انه تعالى قال فى آية الوعد فى سورة النساء (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعدالله حقا ومن اصدق من الله قيلا) فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتأكيد ولم يقل فى شئ من القرآن وعيدالله حقا واما قوله تعالى (ما يبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد) فهو باجماع المفسرين فى حق الكفار ونصا قوله ما يبدل القول لدى يتناول الوعد والوعيد ـ

الخامس ـ قوله تعالى (ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما) والاستغفار طلب المغفرة (١) وطلب المغفرة ليس نفس التوبة وخرج عن هذه الآية بانه سواء تاب اولم يتب و ذا استغفر الله غفر الله له ولم يقل فى جانب المعصية ومن يكسب اثما فانه يجدالله معذبا معاقبا ـ بل قال فانما يكسبه على نفسه فدلت هذه الآيات على ان جانب الحسنة راجح عندالله ونظيره قوله تعالى (ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها) ولم يقل وان اسأتم اسأتم لها فكأنه تعالى بالغ فى اظهار افعاله الحسنة حيث ذكرها مرتين وستر عليه اساءته حيث لم يذكرها الامرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح ـ

---

(١) من هنا الى معاقبا ـ بياض فى ـ مص ـ

السادس ـ اناسين انشاء الله تعالى ان قوله (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) لا يدل الا على العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الآية فى السورة الواحدة مرتين و الاعادة لاتحسن الا للتأكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لافى سورة واحدة ولافى سور كثيرة فدل على ان عناية الله فى الوعد أتم من مبالغته فى جانب الوعيد ـ

السابع ـ ان عمومات الوعيد والوعد لما تعارضت فلابد من تأويل احد الجانبين وصرف التأويل الى جانب الوعيد احسن من صرفه الى جانب الوعد وذلك لان العفو عن الوعيد مستحسن فى العرف اما اهمال الوعد فانه مستقبح فكان صرف التأويل الى جانب الوعيد اولى من صرفه الى جانب الوعد ـ

الثامن ـ ان القرآن مملوء من كونه غافرا وغفورا وغفارا وان له الغفران والمغفرة وانه رحيم كريم وله العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه المعانى قد بلغت مبلغا عظيما فى الكثرة والقوة وليس فى القرآن ما يدل على انه بعيد عن الصفح والتجاوز والكرم وكل ذلك يفيد رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد الا ترى الى قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول) فقوله غافر الذنب ان كان المراد منه انه يغفر مع التوبة صار هذا عين قوله قابل التوب فيحصل التكرار ثم انه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر عقيبه مرة اخرى ما يدل على العفو والصفح فقال ذى الطول وكل ذلك يدل قطعا على ترجيح جانب الوعد والاحسان ـ

والتاسع ـ ان هذا العاصى اتى بما هو احسن الطاعات وهو الايمان ولم يأت بما هو اقبح القبائح وهو الكفر فاتى فى طبقة الخيرات بما هو الغاية القصوى واتى فى طبقة الشر لا بما هو الغاية بل بما هو دون الوسط والرجل اذا كان له عبد ثم اتى هذه باعظم انواع الخدمة والطاعة ثم اتى فى باب المعاصى والذنوب بمعصية ليست فى غاية القبح بل دون الوسط فلوان المولى رجح تلك المعصية الخفيفة على تلك

الطاعة العظيمة لعبد ذلك السيد والمولى لثيما مردودا بعيدا عن الكرم ومعلوم ان هذا غير لائق بكرم اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فعلمنا ان الرجحان حاصل لجانب الوعد ـ

العاشر ـ قال يحيى بن معاذ (الهي ان كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة كيف (١) لا يهدم معصية ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل (٢) ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو) وهذا كلام حسن ـ

الحادي عشر ـ انا سنبين ان شاء الله تعالى ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية اما لو خصصنا عمومات آية (٣) الوعيد بالكفار لا يلزم التعطيل بل يلزم التخصيص ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل ـ

الثاني عشر ـ ان مقصود الرحيم الكريم من الايجاد والخلق انما هو الرحمة لا العذاب والخصم اولى الناس بهذا القول ـ

والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة منها قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى (سبقت رحمتي غضبي) وقوله تعالى (خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم) واذا كان كذلك فالمقصود الاصلي هو الرحمة والاحسان والعذاب ليس بمقصود البتة فترجيح الوعد على الوعيد يقتضي ترجيح الاصل على التبع والفرع وترجيح الوعيد على الوعد يقتضي ترجيح التبع على الاصل فكان الاول اولى ـ

الثالث عشر ـ ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فنحن نرجح عمومات الوعد بالآيات الدالة على العفو والغفران وهذا ترجيح يجب المصير اليه وذلك لان آيات العفو لابد وان تكون خاصة وآيات العقوبة والوعيد لابد وان تكون عامة والا لم تدل على مقصودهم والعام والخاص اذا تعارضا ترجح الخاص على العام فثبت بمجموع هذه الوجوه ان عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد فسقط

---

(١) ر ـ فتوحيد خمسين سنه كيف الخ (٢) مص ـ العقل (٣) مص ـ عمومات الوعيد ـ

كلام المعتزلة بالكلية —

قالت المعتزلة — ترجيح جانب الوعيد اولى ويدل عليه وجوه —

الاول — ان الامة مجمعة على ان الفاسق يلعن ويحد على سبيل التنكيل وذلك يدل على انه مستحق للعذاب اذلو لم يكن مستحقا للعذاب لما جاز لعنه ولا اقامة الحد عليه على سبيل التنكيل واذا ثبت انه فى هذه الحالة مستحق للعقاب استحال ان يكون مستحقا للثواب لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا وثبت ان استحقاق العقاب حاصل فى الحال فوجب ان يكون استحقاق الثواب غير حاصل فى الحال فثبت بهذا الطريق ان عمومات الوعيد راجحة على عمومات الوعد وهذا الدليل الذى ذكرناه جميع مقدماته ظاهرة الا قولنا ان الفاسق يلعن ويقام الحد عليه على سبيل التنكيل وعلى سبيل العذاب وعلى سبيل الخزى فنقول الدليل على انه يلعن قوله تعالى فى قاتل المؤمن (وغضب الله عليه ولعنه) وكذا قوله (الا لعنة الله على الظالمين) والدليل على انه يقام عليه الحد على سبيل التنكيل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) الآية والدليل على انه يحد على سبيل العذاب قوله تعالى فى الزانية والزانى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) والدليل على انهم من اهل الخزى قوله تعالى فى قطاع الطريق (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) الى قوله (ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) فثبت بهذه الوجوه ان استحقاق العذاب حاصل فكان استحقاق الثواب زائلا وهذا يقتضى ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد — هذا غاية تحقيق كلام المعتزلة فى هذا المقام —

الوجه الثانى — فى ترجيح جانب الوعيد على جانب الوعد ان آيات الوعيد خاصة وآيات الوعد عامة والخاص مقدم على العام —

الوجه الثالث — ان الناس جبلوا على الفساد والشر فكانت الحاجة الى الزاجر اشد فكان جانب الوعيد راجحا —

اجاب

اجاب اصحابنا عن الترجيح الاول من وجوه ـ

الاول ـ انهلما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويذمون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا حصلت آيات دالة على انهم يعظمون ويمدحون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى (واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) فهم يرجحون الآيات الدالة على حصول الوعيد في الاخرة بالآيات الدالة على حصول اللعن والذم في الدنيا ونحن ايضا نرجح الآيات الدالة على حصول وعد الاحسان والعفو في الآخرة بالآيات الدالة على حصول المدح والتعظيم في الدنيا فلم كان قولهم ارجح من قولنا بل كان الترجيح معنا من الوجوه المذكورة ـ

اقصى ما في الباب ان يقال فان كان لايلعن ولايذم في الدنيا فلم يقام في الدنيا عليه الحد ـ

فنقول ـ هذا ضعيف لان الحد قد يقام على سبيل التنكيل الاترى ان التائب قد يقام عليه الحد مع انه ليس هناك لعن ولا نكال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال باقامة الحد على حصول استحقاق العذاب ـ

الوجه الثاني ـ ان آيات الوعد كما انها معارضة لآيات الوعيد فكذلك هي معارضة لكل آية دالة على معنى يستلزم حصول الوعيد في الآخرة وعندكم ان الآيات الدالة على حصول اللعن والخزي والنكال والعذاب في الدنيا مستلزمة لحصول الوعيد في الآخرة فيحصل التعارض بين هذه الآيات وبين آيات الوعيد واذا حصل التعارض في هذا المقام لم تحصل هذه الآيات مرجحة لآيات الوعد على آيات الوعد فيبقى ماذكرناه من الترجيحات سليما عن المعارض ـ

الثالث ـ ان قوله تعالى (والسارق والسارقة) انه شرع القطع في حقهما جزاء بما كسبا نكالا من الله فاجمعنا على ان حصول هذا المعنى مشروط بعدم التوبة وكذلك ههنا ايضا لم لايجوز ان يكون حصول هذا المعنى مشروطا بعدم العفو ـ

الرابع ـ ان هذه الآيات حجة عليكم من وجوه اخر وذلك لان الجزاء اسم لما

يكفى واذا حكم الله بان الحد الذى يقام عليه فى الدنيا جزاء وثبت ان الجزاء ما كان كافيا كان ظاهر هذه الآية مانعا من ايصال العقاب اليه فى الآخرة فثبت ان الترجيح الذى ذكرتموه يبطل مذهبكم بالكلية ـ

اما الترجيح الثانى وهو ان آيات الوعد عامة فنقول هذا ممنوع وذلك لان آيات الوعيد يدخل فيها الكافر والمؤمن من قبل التوبة ومن بعدها وآيات العفو مختصة بالمؤمن فثبت ان الآيات التى تمسكنا بها خاصة والآيات التى تمسكتم بها عامة ـ

واما الترجيح الثالث ـ فضعيف لان الرحمة مقصودة بالذات والتعذيب مقصود بالعرض وترجيح ما هو مقصود بالذات على ما هو مقصود بالتبع والعرض اولى من العكس هذا تمام الكلام فى الجواب عن شبهات المعتزلة وبالله التوفيق ـ

الفصل الرابع

فى دلائلنا على العفو

الحجة الاولى ـ الآيات الدالة على كون الله تعالى عفوا كقوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون) وقوله تعالى (ما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير) وقوله (ومن آياته الجوارى فى البحر كالاعلام) الى قوله (اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) وايضا اجمعت الامة على انه تعالى يعفو عن عباده واجمعوا على ان من اسمائه العفو ـ

واذا ثبت هذا فنقول ـ العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العذاب عمن يحسن عقابه اوعمن لايحسن عقابه والقسم الثانى باطل لوجوه ـ

احدها ـ ان عقاب من يقبح عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا القبيح لايقال انه عفا فان الانسان اذا لم يظلم احدا لايقال انه عفا عنه اما اذا كان له ان يعذبه فترك تعذيبه يقال انه عفا عنه ولهذا قال تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) ـ

وثانيها ـ انه تعالى قال (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان فى هذا تكرير من غير

فائدة

فائدة ـ علمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه ـ

فان قيل ـ لم لايجوز ان يكون العفو عبارة عن عدم ايصال العقاب اليه فى الدنيا وتأخيره الى الآخرة ـ

قلنا ـ لان الاجزية مؤخرة الى الآخرة قال تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) واذا عرفنا ان الاجزية مؤخرة الى الآخرة لم يكن تأخيرها الى الآخرة عفوا وايضا لوكان هذا القدر مسمى بالعفو لوجب ان يقال عفو الله عن الكفار اكثر من عفوه عن المسلمين لان حصول المرادات لهم ودفع المكاره عنهم اعنى الكفار فى الدنيا اكثر قال تعالى (ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة) وقال عليه السلام (خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل)

الحجة الثانية ـ الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى (غافر الذنب ـ وربك الغفور ـ واستغفروا ربكم انه كان غفارا ـ غفرانك ربنا) والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لايجوز عقابه (١) فتعين ان تكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه ـ

واىما قلنا ان القسم الاول باطل ـ لانه تعالى ذكر صفة المغفرة فى معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون احسانا بل ترك القبيح بان يكون احسانا من الفاعل الى نفسه اولى بان يكون احسانا الى غيره فان علـى مذهب الخصم لوفعله لايستحق الذم فهو بترك ذلك القبيح احسن الى نفسه حيث خلصها عن استحقاق الذم ـ

فان قيل ـ لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب عن الدنيا الى الآخرة والدليل على ان لفظ العفو مستعمل فى هذا المعنى قوله تعالى فى قصة اليهود (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) وليس المراد اسقاط العذاب بل تأخيره الى الآخرة وكذلك قوله تعالى (وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير) اى انه تعالى قد يعجل المصائب اما عـلى جهة الابتلاء اوعلى جهة العقوبة المعجلة

(١) ر ـ عمن لايستحق العقاب ـ

بسبب ذنوبكم ثم انه تعالى لايعجل العقوبة والابتلاء على كثير منها وكذلك قوله تعالى (ومن آياته الجوارى البحر) الى قوله (او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) اى انه تعالى لو شاء اهلاكهم لاهلكهم الا انه تعالى لا يهلكهم على كثير من الذنوب ـ

والجواب ـ العفو اصله من عفا اثره اى ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون مسمى العفو هو الازالة ولهذا قال تعالى (فمن عفى له من اخيه شئ) وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الازالة وكذا قوله تعالى (وان تعفوا اقرب للتقوى) فليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل المراد منه هو الاسقاط المطلق ـ

وايضا الغريم اذا اخر المطالبة لايقال انه عفا عنه ولو اسقطه يقال انه عفا عنه فثبت ان العفو لايمكن تفسيره بالتأخير ـ

الحجة الثالثة ـ الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا ورحيما والاستدلال ان رحمته اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين هم اهل الثواب او بالنسبة الى العصاة الذين هم اهل العقاب والاول باطل لان رحمته اما ان تكون عبارة عن انه اعطاهم الثواب الذى هو حقهم او عبارة عن انه يفضل عليهم بما هو ازيد من حقهم والاول باطل ـ لان اداء الواجب لايسمى رحمة لان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا لايقال فى مثل هذا الاعطاء انه رحمة ـ

والثانى باطل ـ لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذى هو حقه كالمستغنى فتلك الزيادة تسمى زيادة فى الانعام ولا تسمى البتة رحمة الاترى ان السلطان اذا اعطى الوزير مملكة ثم ضم اليها مملكة اخرى لايقال لهذه الزيادة انها رحمة بل يقال زاد فى الانعام ـ

واما القسم الثانى ـ وهو ان رحمته ظهرت بالنسبة الى اهل العقاب فنقول ـ هذه الرحمة اما ان تكون عبارة عن ترك العقاب الذى هو غير مستحق او عن ترك العقاب الذى هو مستحق ـ

والاول باطل ـ والا لكان كل كافر وظالم رحيما لاجل انه ترك الظلم او لاجل انه

لايتفضل

ترك الزيادة على ذلك الظلم الذى فعله ولما بطل هذا بقى انه رحمن ورحيم لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق صاحب الكبيرة بعد التوبة على قول الخصم لان عذابهما قبيح فبقى ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى صاحب الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب —

فان قيل — لم لا يجوز ان يقال ان رحمته انما تظهر لان الخلق والتكليف والترزيق كلها تفضل ورحمة اولاجل انه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة —

قلنا — اما الاول فهو يفيد كونه رحيما فى الدنيا فاين رحمته فى الآخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته فى الآخرة اعظم من رحمته فى الدنيا —

واما الثانى — فعند المعتزلة التخفيف عن العذاب المستحق غير جائز —

وايضا هذا اشارة الى تفسير الرحمة بترك الزيادة فى التعذيب ولو كان الامر كذلك لكان اكثر الناس تعذيبا للخلق وايضا لاللبلاء اليهم رحيما بهم حيث ترك الزيادة على ذلك القدر ومن المعلوم انه باطل —

الحجة الرابعة — قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ووجه الاستدلال به ان قوله تعالى لمن يشاء لا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة —

انما قلنا — انه لا يجوز حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لوجوه —

احدها — ان قوله تعالى (ان الله لا يغفر ان يشرك به) معناه انه تعالى لا يغفره تفضلا لانا اجمعنا على انه يغفر استحقاقا فانه اذا تاب عن كفره وآمن فانه تعالى يغفر له واذا كان قوله (ان الله لا يغفر ان يشرك به) معناه انه تعالى لا يغفر له تفضلا لزم ان يكون قوله (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) اى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلا حتى يكون النفى والاثبات متوجهين الى شئ واحد ألا ترى انه اذا قيل فلان يتفضل بمائة دينار ويعطى العشرة لمن استحقها كان الكلام فاسدا اما لو قال

لا يتصل بالمائة ولكنه يتصل بالعشرة كان منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع حمل الآية عليهما فتعين حملها على صاحب الكبيرة قبل التوبة ـ

وثانيها ـ انه لو كان قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) معناه انه يغفر لمن يستحق المغفرة كالتائبين واصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك عن غيره فائدة لانه تعالى يغفر مادون الشرك لمن لايستحق العقاب ولا يغفر لمن يستحق العقاب فكذلك يغفر الشرك لمن لايستحق العقاب ولا يغفره لمن يستحق العقاب فلا يبقى البتة لهذا التقسيم والتمييز فائدة ـ

وثالثها ـ ان غفران صاحب الكبيرة وصاحب الصغيرة بعد التوبة واجب والواجب لايجوز تعليقه على المشيئة لان المعلق على المشيئة هو الذى ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب هو الذى لابد من فعله شاء ام ابى والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة فلايجوز ان يكون المراد منها هو مغفرة للتائب وصاحب الصغيرة ـ

واعلم ـ ان هذه الوجوه باسرها الزامات مبنية على قول المعتزلة انه يجب غفران التائب وصاحب الصغيرة ونحن لانقول بذلك ـ

ورابعها وعليه الاعتماد ـ ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك) يفيد القطع بانه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبلها ثم قوله بعد ذلك لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام لكن لاللكل بل للبعض فثبت انه تعالى يغفر كل هذه الاقسام للبعض وذلك هو المطلوب ـ

فان قيل ـ لا نسلم ان المغفرة عبارة عن ان لايعذب العصاة فى الآخرة ـ بيانه ان المفرد اسقاط العذاب والمفهوم من اسقاط العذاب اعم من اسقاطه دائما اولا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار فيه لكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لادلالة فيه على كون الاسقاط دائما ـ

واذا ثبت هذا فنقول ـ لم لايجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة

الشرك

الشرك عن الدنيا لكن يؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا فى حق من يشاء —
لا يقال — كيف يصح هذا التأويل ونحن لا نشاهد البتة اليوم مزية الكفار فى عقاب الدنيا على المؤمنين —

لانا نقول — تقدير الآية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب الشرك فى الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب مادون الشرك فى الدنيا لمن شاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين لان الكفار والفساق يخافون ان يعجل (١) عقابهم فى الدنيا وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط بالكلية فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة —

اما الوجوه الثلاثة الاول — فهى مبنية على اصول المعتزلة وانتم لا تقولون بها —
واما الوجه الرابع — فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم —
والدليل عليه — انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه على البدل مثل ان يقال ويغفر بعض ما دون ذلك ويغفر كل ما دون ذلك (٢) وذلك يدل على ان هذه الصيغة لا تفيد العموم والا لكان الاول نقضا والثانى تكريرا (٣) سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة والتائب لان الآيات الواردة فى الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والربوى والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب ان تكون مقدمة على هذه الآية —

والجواب عن السؤال الاول — انه لو كان المراد ما ذكرتم لزم ان يكون عقاب المشركين فى الدنيا اكثر من عقاب غيرهم والا لم يبق البتة فى التقسيم واعظم فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل الاستقراء والمشاهدة —
قوله — لم قلتم بان قوله مادون ذلك يفيد العموم —
قلنا — لان قوله ما دون ذلك يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك

(١) مص — يجل (٢) ر — ويغفر كل ما دون ذلك ويغفر بعض (٣) ر — لكان الاول تكريرا والثانى نقضا

وهذه الماهية من حيث هي ماهية واحدة نوعية وقد حكم بانه يغفرها (١) في كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه العموم وايضا يصح استثناء كل واحد من المعاصي عنها عند الوعيدية وصحة الاستثناء يدل على العموم وايضا فلانه لو كان المراد بعض الانواع مع انه لم يحصل ما يدل على ذلك المعنى صارت الآية مجملة والاصل عدم الاجمال ـ

قوله آيات الوعيد اخص ـ قلنا لكن هذه الآية اخص منها لانها تفيد العفو في حق البعض دون البعض وآيات الوعيد تفيد حصول الوعيد في حق كل من يفعل ذلك الفعل وايضا قد بينا ان عند التعارض بين الوعد والوعيد وجب ان يكون جانب العفو والوعد راجحا والله اعلم ـ

الحجة الخامسة ـ ان يتمسك بالدلائل التي تمسك بها مقاتل في قطع العفو فان عارضوا بآيات الوعيد قلنا الترجيح معنا قدم ولما كانت تلك الترجيحات ظنية لاجرم رجونا العفو وما قطعنا به ـ

الحجة السادسة ـ انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على ان تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وآله سلم في اسقاط العقاب وذلك يدل على قولنا في هذه المسئلة ـ

الحجة السابعة ـ قوله تعالى (ان الله يغفر الذنوب جميعا) ـ

فان قيل ـ هذه الآية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل عليه الآية لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه ـ سلمنا ذلك لكن المراد انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المعنى اولى لوجهين ـ

الاول ـ انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب على ما هو ظاهر الآية وان حملناها على ما ذكرتم لا يمكن حمله على ظاهر الآية لانه تعالى لا يغفر جميع الذنوب من غير توبة فان الكفر ذنب والله لا يغفره الا مع التوبة ـ

الثاني ـ انه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى (وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب) الآية والانابة هي التوبة ـ

---

(١) د ـ لا يغفرها ـ وهو غلط ـ

والجواب

والجواب عن الاول ـ ان قوله ـ يغفر الذنوب جميعا ـ وعد منه تعالى بانه سيفعل ذلك في المستقبل ونحن نقطع بذلك فانا قاطعون بانه تعالى سيخرج كل المؤمنين من النار لا محالة فيكون هذا قطعا لحصول الغفران لا محالة وبهذا الطريق يظهر انه لا حاجة في اجراء الآية على ظاهرها الى اضمار قيد التوبة والله اعلم ـ

المسئلة السادسة والثلثون

في ان وعيد الفساق منقطع

مذهبنا انه تعالى وان عذب العصاة من اهل الصلاة الا انه لا يتركهم في النار دائما مؤبدا بل يخرجهم الى الجنة ـ

وقالت المعتزلة ان الفاسق يبقى في النار دائما ـ والمعتمد لنا في هذه المسئلة ان هذا الفاسق اما ان لا يكون مستحقا للعقاب او يكون مستحقا للعقاب لكنه مع ذلك ايضا مستحق للثواب ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون العقاب منقطعا ـ

بيان المقدمة الاولى ـ ان هذا الفاسق قبل ان صدر عنه هذا الفسق كان من اهل الثواب بحكم ايمانه وسائر طاعاته اما عندنا فبحكم الوعد واما عند الخصم فبحكم الاستحقاق واذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فاما ان يصير بسبب ذلك الفسق مستحقا للعقاب او لا يصير كذلك ـ فان لم يصر مستحقا للعقاب فنقول كان هذا الانسان على هذا التقدير مستحقا للثواب ولم يصر بسبب هذا الفعل مستحقا للعقاب فوجب ان لا يعاقب فضلا عن ان يكون عقابه دائما ـ

واما ان قلنا انه صار بفسقه مستحقا للعقاب فنقول ـ استحقاق العقاب لا يزيل ما كان ثابتا له من استحقاق الثواب واذا كان كذلك وجب ان لا يكون عذابه دائما وانما قلنا ـ ان العقاب الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة واعنى بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطارئ خمسة اجزاء فسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة فهو ان الطارئ يسقط السابق قدره

و لايسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله والقول بالموازنة مذهب ابى هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب ابى على ـ

فنقول القول بالموازنة باطل ويدل عليه وجوه ـ

الاول ـ ان ثبوت السابق اما ان يمنع الطارئ من الدخول فى الوجود اولا يمنعه فان منعه لم يدخل الطارئ فى الوجود واذا لم يوجد الطارئ بقى السابق كما كان وهذا يمنع من الاحباط واما ان قلنا ان السابق لم يمنع الطارئ من الدخول فى الوجود بل دخل فى الوجود فهذا الطارئ اما ان يؤثر فى عدم السابق اولا يؤثر فيه فان اثر فيه صار الطارئ غالبا والسابق مغلوبا فبعد صيرورة السابق مغلوبا امتنع ان يعود غالبا وامتنع ان يؤثر فى اعدام الطارئ فلم تكن الموازنة حاصلة وان قلنا ان الطارئ بعد دخوله فى الوجود لم يؤثر فى اعدام السابق فعلى هذا فقد وجد الطارئ مع السابق واجتمعا فى الوجود وعلى هذا التقدير لم يحصل بينهما منافاة اصلا واذا كان كذلك امتنع ان يكون احدهما مؤثرا فى عدم الآخر وفى زواله فثبت بهذا البرهان القوى فساد القول بالموازنة ـ

الوجه الثانى فى بطلانه ـ هو انه لو كان كل واحد من السابق والطارئ مؤثرا فى عدم الآخر لكان تأثير كل واحد منهما فى الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب والقسمان باطلان فبطل القول بكون كل واحد منهما مؤثرا فى عدم الآخر ـ

واما قلنا ـ انه يمتنع حصول ذلك معا لان المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا حال حصول العدمين لان العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وهو محال ـ

واما قلنا ـ انه يمتنع حصول ذلك على التعاقب لا معا لانه يقتضى ان يعود المغلوب بعد صيرورته مغلوبا غالبا وذلك محال ـ

الوجه الثالث ـ وهو ان شرط طريان احد الضدين زوال الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان الضد الثانى لزم توقف كل واحد منهما

على

على الآخر وهو محال فهذه الوجوه الثلثة دالة على المنع من صحة الموازنة ـ

واما القول الثاني ـ وهو قول ابي علي وهوا ثبات القول بالاحباط مع القول بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه ـ

الاول ـ ان هذا يقتضي ان من عبد الله تعالى من اول عمره الى آخره بانظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط البتة من عقاب هذا الشرب شئ ومعلوم ان ذلك باطل في بداهة العقول ـ

والثاني ـ قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) فاذا كان عقاب الفسق احبط ثواب الطاعات المتقدمة ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شئ من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية وذلك يناقض قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) فثبت انه لو صح القول بالاحباط لكان اما مع الموازنة اولا مع الموازنة وثبت فساد القسمين فوجب القول بفساد الاحباط ايضا ومما يدل ايضا على فساد الاحباط وذلك انه اذا كان مستحقا لعشرين جزءا من الثواب ثم اتى بمعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطارئ يحبط السابق لكان اما ان تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة وهذا قول باطل بالاجماع لانه يكون ظلما واما ان تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين المتقدم عشرة فقط وهذا هو مذهب القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه العشرة الطارئة الى كل واحد من العشرتين السابقتين على السوية فاذا اقتضت هذه العشرة الطارئة ازالة احدى العشرتين السابقتين دون العشرة الاخرى فكان هذا ترجيحا لاحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارئة تؤثر في ازالة كل واحدة من العشرتين المتقدمتين وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه اولا تؤثر في ازالة شئ مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ ثبت ان المؤمن اذا اتى بالفسق فهو اما ان لايستحق على فسقه عقابا او ان يستحق عليه عقابا لكن هذا الاستحقاق لايزيل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب ـ

واذا ثبت هذا وجب ايصال هذا الثواب والعقاب اليه فاما ان يوصل اليه ثواب ايمانه فى الجنة ثم نقل الى النار وهو باطل بالاجماع واما ان يوصل عقاب فسقه اليه فى النار ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب ـ

اما المعتزلة فقد احتجوا على الخلود بوجوه ـ

الشبهة الاولى ـ ان الفاسق بفسقه يستحق العقاب واستحقاق العقاب يبطل ما كان ثابتا قبل ذلك من استحقاق الثواب وذلك لان العقاب مضرة خالصة دائمة والثواب منفعة خالصة دائمة والجمع بينهما محال فكان الجمع بين استحقاقيهما محالا ـ فاذا ثبت استحقاق العقاب وجب ان يزول استحقاق الثواب وهذا هو العمدة الكبرى لهم فى اثبات القول بالاحباط ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ لو نقل الفاسق من النار الى الجنة لكان دخول الجنة اما أن يكون بالاستحقاق او بالتفضل والاول باطل لما بينا ان هذا الاستحقاق غير حاصل والثانى ايضا باطل لان الجنة دار الثواب لادار التفضل والدليل عليه قوله تعالى (قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلوتهم خاشعون) الى قوله (اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس) ـ

الشبهة الثانية ـ تمسكوا بالآيات المشتملة على لفظ الخلود فى وعيد الفساق كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) وقالوا والخلود هو الدوام ـ واحتجوا عليه بوجوه ـ

احدها قوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون) ولا شك فى ان من كان قبله قد جعل الله لهم لبثا طويلا فى الدنيا فلو كان الخلود عبارة عن اللبث الطويل فقط لم يكن لهذه الآية معنى ـ

وثانيها ـ انه يصح تأكيده بلفظ التأبيد قال تعالى (خالدين فيها ابدا) ونص اهل

اللغة على ان قوله ابدا تأكيد لمعنى الخلود فلولا ان لفظ الخلود يفيد الدوام والا لم يصح تأكيده بما يفيد الدوام ـ

وثالثها ـ انه يصح ان يستثنى من الخلود اى مقدلوا ريد فيقال انتم خالدون الا كذا وكذا والدليل عليه قوله تعالى (خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ماشاء ربك)ـ

الشبهة الثالثة ـ قوله تعالى فى صفة الفجار (وما هم عنها بغائبين) ولو خرجوا من النار لصاروا عنها غائبين ـ

والجواب عن الشبهة الاولى من وجوه ـ الاول انها مبنية على ان المطيع يستحق بطاعته ثوابا وا المذنب يستحق بذنبه عقابا ونحن لا نقول بذلك فانا لا نوجب على الله شيئا ـ

والثانى ـ انا سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان من صفة الثواب والعقاب ان تكون خالصة دائمة ـ

لايقال الدليل عليه ان الموجب للثواب والعقاب هو الموجب بعينه للمدح والذم لكن المدح والذم يشتان مع (١) الدوام فاذا كان الموجب لها شيئا واحدا وكان هذا الموجب اوجب احدا ثريه دائما وجب ان يوجب الاثر الثانى دائما ـ

لانا نقول ـ لا نسلم ان الفعل يوجب المدح والذم دائما والدليل عليه ان العبد اذا اتى بجرم واحد فالسيد اذا لامه يوما وشهرا وسنة وهكذا الى آخر عمره ينسبه جميع العقلاء الى السفه والجنون ويقال له قد لمته مدة فالى متى وايضا فلم قلتم انه لما كان ايجابه لاحد المعلولين على سبيل الدوام وجب ان يكون ايجابه للمعلول الآخر كذلك وما الدليل عليه وايضا فالقول بكون ذلك الفعل موجبا للمدح والذم والثواب والعقاب محال لان ذلك الفعل قد انعدم وانقضى وصار بعد عدمه نفيا محضا فكيف يعقل كونه موجبا ـ

الثالث ـ سلمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب لكن لما حصل المقتضى لكل واحد من الاستحقاقين كان ترجيح جانب الثواب اولى للترجيحات التى ذكرنا ـ

---

(١) د ـ مبنيان على الدوام ـ وهو كما ترى

الرابع ـ سلمنا ان هذا الفاسق لايدخل الجنة باستحقاقه فلم لايدخلها بفضل الله تعالى ولآيات التي تمسكوا بها معارضة بقوله تعالى في صفة اهل الجنة (وقالوا الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن) الى قوله (الذي احلنا دار المقامة من فضله) ـ

والجواب عن الشبهة الثانية ـ انا لا نسلم ان الخلود هو المكث الدائم بل هو عبارة عن المكث الطويل والدليل عليه انه يقال ان فلا نا حبس حبسا مخلدا ويقال هذا وقف مخلد وليس المراد منه الاطول المكث ـ ومما يحقق ما قلنا ان لفظ الخلود لايدل على الدوام قطعا بل ظنا ولو دل عليه قطعا لامتنع افتقاره الى التاكيد بلفظ التابيد وحيث اجمعوا على حسن ذلك علمنا ان دلالة لفظ الخلود على الدوام ليست قطعية وهذه المسئلة قطعية فلم يصح (١) ان يستدل بهذا اللفظ في هذه المسئلة ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة من وجوه ـ الاول ان قوله تعالى (وما هم عنها بغائبين) عائد الى الفجار ولفظ الفجار يفيد الاستغراق فيحتمل ان يكون المعنى ان جملة الفجار لايغيبون فان الكفار لايخرجون من النار واذا لم يخرجوا عن النار مع انهم داخلون تحت لفظ الفجار لم يصدق على مجموع الفجار انهم غائبون عن النار وعلى هذا التقدير نقول بموجب الآية ـ

والثاني ـ ان قوله (ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) يقتضي كون الابرار في الحال في النعيم وكون الفجار في الحال في الجحيم ومعلوم انه ليس الامر كذلك فلابد من التأويل فنحن نحمل ذلك على الاستحقاق واذا ثبت هذا فقوله (وما هم عنها بغائبين) محمول على انهم لايغيبون عن هذا الاستحقاق وعلى هذا التقدير نحن نقول بموجبه الا انه تعالى يمنع عنهم بفضله ويخرجهم بكرمه ورحمته ـ الثالث ـ ان لفظ الفجار لا يتناول الا من كان كاملا في فجوره وذلك هو الكافر ويدل على ذلك قوله تعالى (ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة) اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بعموم لفظ الفجار الا انا نقول هذه القرينة التي ذكرناها تصلح مخصصة لهذا العموم او نقول يجب حمل لفظ الفجار على الكفار توفيقا بين هذه الآية وبين سائر الآيات ـ

(١) د ـ فلم لا يصح ـ

منها قوله تعالى — (انا قد اوحي اليه أن العذاب على من كذب وتولى) ومنها قوله تعالى — (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) ومنها قوله تعالى (كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاء نا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان انتم الا فى ضلال كبير) فهذا يقتضى بصريحه ان كل من دخل النار فانه يكون مكذباً لانبياء الله فيجب ان من لم يكن مكذبا لا يدخل النار وهذا تمام القول فى هذه المسئلة وقد بلغ مذهبنا فى الظهور مبلغا عظيما اللهم اجعلنا من اهل عفوك وفضلك ومغفرتك واحسانك وافعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله ياذا المن والكرم وياذا الجلال والاكرام والجود والانعام —

المسئلة السابعة والثلثون

فى شفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

اتفقت الامة على اثبات هذه الشفاعة الا ان المعتزلة قالوا تأثيرها فى ايصال ازدياد النعيم الى اهل الثواب واصحابنا قالوا ذلك حق ولكن من جملة تاثيراتها اسقاط العقاب عن اهل العقاب — لنا وجوه —

الحجة الاولى — انه تعالى امر محمدا عليه السلام بالاستغفار للمذنبين فقال تعالى (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) والفاسق مؤمن بدليل قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى) فسماه مؤمنا حال كونه باغيا — وقال (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) سماه مؤمنا حال قتل النفس بغير الحق فثبت بهذا ان الله تعالى امر محمدا عليه السلام بان يستغفر للفاسق فاذا طلب محمد عليه السلام المغفرة للفاسق فلا بد وان يريد ان لا يرده الله عن مطلوبه بل يقبل شفاعته واذا ثبت ان محمدا عليه السلام يريد ذلك وجب ان يقبل الله ذلك لقوله (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ويلزم من مجموع ذلك ان الله تعالى يقبل شفاعة محمد عليه السلام فى حق الفساق —

الحجة الثانية — قوله تعالى (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين

الى جهنم وردا لايملكون الشفاعة الامن اتخذ عند الرحمن عهدا ـ وجه ... ان
ظاهر الآية ان المجرمين لايملكون الشفاعة لغيرهم اوان غيرهم لايملكون الشفاعة
لهم لان المصدر كما يحسن اضافته الى الفاعل يحسن ايضا اضافته الى المفعول الا انا نقول
حمل الآية على الوجه الاول غير جائز لان حملها عليه يجرى مجرى ايضاح الواضحات
فان كل احد يعلم ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم لايملكون الشفاعة لغيرهم
ولما بطل هذا ثبت وجوب حمل الآية على الوجه الثانى ـ اذا ثبت هذا فنقول الآية
دالة على حصول الشفاعة لاهل الكبائر لانه تعالى قال (الامن اتخذ عند الرحمن
عهدا) والتقدير ان المجرمين لايملكون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا قد اتخذوا عند
الرحمن عهدا فهذا يقتضى ان كل من اتخذ عند الرحمن عهدا دخل تحت هذه الآية
وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد الايمان والتوحيد فوجب دخوله تحت
هذه الآية ولهذا يروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ذلك العهد عهد
لا اله الا الله ـ

اقصى ما فى الباب ـ ان يقال اليهودى اتخذ عندالرحمن عهدا وهوا لايمان بالله
فوجب دخوله تحت الآية لكنا نقول العام بعد التخصيص يبقى حجة فيما عداه ـ
الحجة الثالثة ـ قوله تعالى فى حق الملائكة (ولايشفعون الا لمن ارتضى) وصاحب
الكبيرة مرتضى عند الله لانه مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق عليه انه
مرتضى فى الصفة القلانية صدق عليه انه مرتضى لانه متى صدق المركب فقد صدق
المفرد واذا كان كذلك وجب ان يدخل تحت قوله الا لمن ارتضى والاستثناء من
النفى اثبات فوجب ثبوت الشفاعة له ـ

فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين ـ

الاول ـ ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لايكون اهلا لشفاعة الملائكة له انما
قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه ومتى صدق عليه انه ليس
بمرتضى بحسب فسقة صدق عليه انه ليس بمرتضى بعين ما ذكر تم فحينئذ يكون داخلا
تحت النفى ـ

الثانى

الثانى ـ لنا نحمل الآية على ان المراد لايشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته بدليل قوله تعالى (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) وقوله تعالى (لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون) فلم (١) قلتم ان الله ارتضى شفاعة بالفاسقين وهذا (٢) اول المسئلة ـ

والجواب عن الاول ـ انه ثبت فى العلوم العقلية ان المهملتين لايتناقضان كقوله زيد عالم وزيد ليس بعالم لايتناقضان لاحتمال ان يكون المراد عالما بالفقه غير عالم بالكلام فكذا قولنا الفاسق مرتضى الفاسق ليس بمرتضى لايتناقضان لانه مرتضى بحسب ايمانه غير مرتضى بحسب فسقه ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ لاشك ان الفاسق مرتضى بحسب ايمانه فثبت انه متى صدق انه مرتضى بحسب ايمانه وجب ان يصدق عليه انه مرتضى والمستثنى هو هذا القدر وكل من صدق عليه هذا القدر وجب ان يكون داخلا فى الاستثناء وخارجا من المستثنى منه ويلزم من هذا ان يقال الفاسق من اهل الشفاعة ـ

والجواب عن الثانى ـ ان كون الشافع مأذونا لان يشفع لاحد الشخصين دون الآخر لابدوان يكون لامتياز ذلك الشخص عن الشخص الثانى بصفة مرضية واعمال حسنة مقبولة فيكون الاصل والعمدة فى الباب انما هو صدور الاعمال المرضية عن المشفوع له وحمل اللفظ على المعنى الاصلى اولى من حمله على المعنى العرضى المعتبر على سبيل التبع واذا كان كذلك كان قوله (ولايشفعون الا لمن ارتضى) معناه ولايشفعون (٣) الالمن ارتضى الله منه عملا والفاسق قد ارتضى الله منه عملا وهو الايمان وكان داخلا تحت هذا الاستثناء ـ

الحجة الرابعة ـ قوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) ذكر ذلك فى معرض التهديد للكفار فلو كان حال المسلم كذلك لم يبق فى هذا التهديد فرق بين المؤمن والكافر وكان تخصيص الكافر عبثا ـ

الحجة الخامسة ـ قوله عليه السلام (شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) ـ

واما المعتزلة فانهم احتجوا على قولهم بوجوه ـ

الحجة الاولى ـ قوله تعالى (واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا) والاستدلال

---

(١) مص ـ فان (٢) مص ـ فهذا (٣) ر ـ يستغفرون ـ

بهذه الآية من ثلثة اوجه —

احدها انه لو اثرت الشفاعة في اسقاط العقاب لكانت قد اجزت نفس عن نفس شيئا —

وثانيها قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) وهذا نكرة في معرض النفي فتفيد العموم —

وثالثها قوله تعالى (ولاهم ينصرون) والشفاعة نصرة لا يقال هذه الآية نازلة في اليهود — وايضا — فهذه الآية تنفي مطلق الشفاعة والمعتزلة يقرون باثبات هذه الشفاعة في باب زيادة المنافع —

لانا نجيب عن الاول بان المذهب الصحيح ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وعن الثاني من وجهين —

الاول ان الآية هب انها صارت مخصوصة الا ان خصوصها في زيادة الحسنات فتبقى حجة فيما عداها —

والثاني — ان المقصود من هذه الآية التخويف والتخويف انما يحصل بعدم اسقاط العقاب لا بعدم زيادة الحسنات وهذا يدل على ان هذه الآية مختصة بان الشفاعات لا تأثير لها يوم القيامة في اسقاط العقوبات —

الحجة الثانية — قوله تعالى (وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) والظالم من يفعل الظلم فيدخل تحته الكافر والفاسق —

لا يقال — هذا ينفي كون الشفيع مطاعا ولا ينفي كونه مقبول القول —

لانا نقول — الجواب عنه من وجهين الاول — ان كل عاقل يعلم انه ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى فلا يكون في حمل الآية على ما ذكرتم فائدة —

الثاني — ان الشفيع دون المشفوع اليه لانه لو كان فوقه يسمى آمرا وحاكما ولا يسمى شفيعا فلفظ الشفيع افاد كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله يطاع على من فوقه وكان المراد انه ليس لهم شفيع يجاب —

الحجة الثالثة — قوله تعالى (من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة)

ظاهر

ظاهر هذه الآية ينفي جميع الشفاعات ـ

الحجة الرابعة ـ قوله تعالى (وما للظالمين من انصار) والشفيع لاشك انه من الانصار ـ

الحجة الخامسة ـ قوله تعالى في صفة الفساق (وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين) ولو كانت الشفاعة مقبولة في حق العصاة اما في اسقاط العقاب او في الاخراج من النار بعد الدخول فيها لكان قوله (وما هم عنها بغائبين) خلفا ـ

الحجة السادسة قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) والفاسق ليس بمرتضى فوجب نفي الشفاعة عنه ـ

الحجة السابعة ـ قوله تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به) الى قوله (واتبعوا سبيلك) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق قبل التوبة لكان التقييد بقيد التوبة في قوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) عبثا ـ

الحجة الثامنة ـ اجمعت الامة على انهم يقولون ـ اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولو لم يحصل اهلية الشفاعة الا لاهل الكبائر لكان معنى هذا السؤال اللهم اجعلنا من اهل الكبائر ومن الفساق ومعلوم ان ذلك باطل ـ

والجواب عن جملة هذه الشبهات بحرف واحد ـ وهو ان دلائلكم في نفي الشفاعة لابد وان تكون عامة في الاشخاص والاوقات والا لم يدخل محل الخلاف فيها ـ ودلائلنا في اثبات الشفاعة لابد وان تكون خاصة في الاشخاص والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل الاشخاص ولا نثبتها ايضا في جميع الاوقات فثبت انه لابد وان تكون دلائلنا خاصة ودلائلكم عامة والخاص مقدم على العام فكان الترجيح من جانبنا ـ

واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير ـ

المسئلة الثامنة والثلثون

في ان التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين ام لا

وقبل الخوض في هذا المطلب يجب ان يعلم ان الدليل اما ان يكون عقليا بجميع مقدماته او نقليا بجميع مقدماته او يكون مركبا من القسمين اما ان كان عقليا بجميع

مقدماته فان كان جميع مقدماته يقينية كانت النتيجة ايضا يقينية اذ اللازم عن المقدمات الحقة لزوما حقا لابد وان يكون حقا واما ان كانت المقدمات باسرها ظنية اوكان بعضها يقينيا وبعضها ظنيا كانت النتيجة لامحالة ظنية لان الفرع لايكون اقوى من الاصل فاذا كان الاصل بكليته اوببعض اجزائه ظنيا كان الفرع اولى بان يكون كذلك ـ

واما القسم الثانى ـ وهو الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته فهذا محال لان الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم لايستفاد من الدلائل النقلية والا وقع الدور بل هو مستفاد من الدلائل العقلية ولاشك ان هذه المقدمة احد الاجزاء المعتبرة فى صحة ذلك الدليل النقلى فثبت ان الدليل الذى يكون نقليا بجميع مقدماته محال باطل ـ

اما القسم الثالث ـ وهو الدليل الذى يكون بعض مقدماته عقليا وبعضها نقليا فهذا اكثر ـ

اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اختلف العقلاء فى ان التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين ام لا ـ قال قوم انه لايفيد اليقين البتة وذلك لأن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على مقدمات عشر كل واحدة منها ظنى والموقوف على الظنى اولى بان يكون ظنيا ـ

اما المقدمة الاولى ـ فهى ان التمسك بالدلائل اللفظية موقوف على معرفة اللغات واللغات منقولة برواية الآحاد لابالتواتر فان رواة اللغات جمع معينون من الادباء كالخليل والاصمعى وغيرهما ولاشك انهم ما كانوا معصومين ومثل هذه الرواية لايفيد الا الظن ـ

والمقدمة الثانية ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على صحة النحو لان باختلاف الاعرابات يختلف المعانى والنحو منقسم الى اصول ثبتت بالرواية والى فروع ثبتت بالاقيسة ـ

اما الاصول المثبتة بالروايات فهى ايضا منقولة برواية الآحاد ولاتفيد الا الظن

وايضا فالبصريون والكوفيون يكذب بعضهم بعضا ويطعن بعضهم في بعض ـ
واما الفروع المثبتة بالقياس فلاشك انها في غاية الضعف فثبت ان الكل مظنونة لامعلومة ـ

والمقدمة الثالثة ـ ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على عدم الاشتراك في الالفاظ لان بتقدير حصول الاشتراك في الالفاظ فلعل مراد الله من هذه الآية اومن هذا الخبر غير ما عرفناه وتصورناه بل معنى آخر فاذا تعيين هذا المعنى يتوقف على نفي الاشتراك ـ

المقدمة الرابعة ـ ان التمسك بالدلائل النقلية موقوف على وجوب حمل اللفظ على حقيقته لاعلى مجازه والا فتقى المجازات كثيرة فلم يكن حمل اللفظ على بعضها اولى من حمله على البقية الا ان قولنا الاصل في الكلام هو الحقيقة مقدمة ظنية ـ

المقدمة الخامسة ـ ان هذا التمسك موقوف على نفي الحذف والاضمار لان تجويزه يفضي الى انقلاب النفي اثباتا والاثبات نفيا قال الله تعالى (لا اقسم بيوم القيامة) وقال (ما منعك الا تسجد اذا امرتك) وقال تعالى (قل تعالوا اتل ماحرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا) ـ فقالوا المعنى في هذه الآيات كلها اثبات قال تعالى (يبين الله لكم ان تضلوا) قالوا الاثبات ههنا نفي لكن عدم الاضمار والحذف ها مقدمة ظنية ـ

المقدمة السادسة ـ نفي التقديم والتأخير معتبر في دلالة الدلائل النقلية وهي كثيرة الوقوع في القرآن وهي ايضا مقدمة ظنية ـ

المقدمة السابعة ـ التمسك بالعمومات انما يفيد المطلوب اذا لم يوجد المخصص لكن عدم المخصص مظنون لان اقصى ما في الباب انا طلبناه فما وجدناه لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود في غاية الضعف ـ

المقدمة الثامنة ـ شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم الناسخ وهو ايضا مظنون كما بيناه في عدم المخصص ـ

المقدمة التاسعة ـ شرط التمسك بالدلائل النقلية عدم المعارض السمعي لان

بتقدير وجوده يجب الرجوع الى الترجيحات التي لاتفيد الا الظن لكن العلم بعدم ذلك المعارض السمعي مظنون لامقطوع —

المقدمة العاشرة — شرطه ايضا عدم المعارض العقلي القاطع لان بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي الى التأويل لكن عدم هذا المعارض القطعي مظنون لامعلوم لان اقصى مافي الباب ان الانسان لايعرف ذلك المعارض لكن عدم العلم لايفيد العلم بالعدم فثبت ان الدلائل النقلية موقوفة على هذه المقدمات العشرة وكلها ظنية والموقوف على الظني اولى بان يكون ظنيا فالدلائل النقلية ظنية —

واعلم — ان هذا الكلام على اطلاقه ليس بصحيح لانه ربما اقترن بالدلائل النقلية (١) امور عرف وجودها بالاخبار المتواترة وتلك الامور تنفي هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالاخبار المتواترة مفيدة لليقين وبالله التوفيق —

المسئلة التاسعة والثلثون

في الامامة وفيها فصول

الفصل الاول

في وجوب الامامة

اختلف الناس فيه وضبط المذاهب فيه ان يقال نصب الامام اما ان يقال واجب او غير واجب — اما القائلون بانه واجب فهم فريقان —

احدهما — الذين قالوا نصبه واجب والطريق الى معرفة هذا الوجوب السمع دون العقل وهذا هو قول اصحابنا واكثر المعتزلة والزيدية —

والثاني — الذين يقولون الطريق الى معرفة هذا الوجوب العقل ثم هؤلاء فريقان منهم من قال انه يجب عقلا على الخلق ان ينصبوا لانفسهم رئيسا وذلك لان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا

وهذا هو قول ابى الحسين البصرى من المعتزلة ومن قدمائهم قول الجاحظ وابى الحسين الخياط وابى القاسم الكعبي ومنهم من قال بل يجب على الله نصب الامام للخلق وهؤلاء فريقان —

فقالت الملاحدة والاسماعيلية — انه لا سبيل الى معرفة الله الا بتعليم الرسول والامام فوجب على الله تعالى ان لا يخلى العالم عن المعصوم حتى ان ذلك المعصوم يرشد الخلق الى معرفة الله تعالى —

وقالت الاثنا عشرية — لا حاجة فى معرفة الله الى المعصوم الا انه يجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم ليكون لطفا فى اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن القبائح العقلية وليكون ايضا حافظا للدين عن الزيادة والنقصان —

وقال بعض قدماء الشيعة انه يجب على الله نصب الامام ليعلمهم احوال الاغذية والادوية ويعلمهم السموم المهلكة ويعرفهم الحرف والصناعات ويصونهم عن الآفات والمخاوف فهذا تفصيل قول من قال انه يجب نصب الامام —

اما الذين قالوا انه غير واجب فهم فرق —

الاول — قال الاصم ان نصب الامام عند ظهور الفتن واجب واما عند الأمن والعدل فلا —

الثانى — انه قال بعضهم نصب الامام عند ظهور الفتن غير واجب لانه ربما يصير نصبه سببا لتمرد بعضهم عن الطاعة فتزداد الفتن اما عند ظهور العدل فهو واجب

الثالث — قول اكثر الخوارج انه لا يجب نصب الامام فى شئ من الاوقات فان فعلوه جاز وان تركوه جاز ايضا فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذه المسئلة ولنا فيه مقامان —

احدهما — بيان انه يجب على الخلق نصب رئيس لانفسهم — الثانى بيان انه لا يجب على الله نصب الامام لهم —

اما المقام الاول — فالدليل عليه ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه ودفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان وهذا يقتضى ان يجب على

العقلاء ان ينصبوا اماما لانفسهم —

بيان المقام الاول — انا نرى ان البلد اذا حصل فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالافعال الجميلة وينهاهم عن القبائح كان حال البلد فى البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم به ضرورى بعد استقراء العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضى اندفاع انواع من المضار لاتندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دافعا للضرر عن النفس واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول وجوب هذا معلوم فى بداهة العقول واما عند من ينكر ذلك فانه يقول وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل وباتفاق جميع الامم والاديان —

فان قيل — كما ان فى نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفاسد منها انهم ربما يستنكفون عن طاعته فيزداد الفساد ومنها انه ربما استولى عليهم فيظلمهم — ومنها انه بسبب تقوية رياسته يكثر الخرج فيفضى الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء —

قلنا — لا نزاع فى ان هذه المحذورات قد تحصل لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده فالمفاسد الحاصلة من عدمه ازيد بكثير من المفاسد الحاصلة من وجوده وعند وقوع التعارض تكون العبرة بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فهذا تمام الكلام فى هذا المقام —

المقام الثانى — بيان انه لايجب على الله نصب الامام والخلاف فيه مع الاسماعيلية والاثنا عشرية على ما شرحناه فنقول الدليل على انه غير واجب انه لو وجب على الله نصب الامام لكان الواجب اما نصب امام يتمكن المكلف من الرجوع اليه والانتفاع به فى دينه ودنياه او الواجب نصب امام سواء كان كذلك اولم يكن والقسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل —

اما

انما قلنا ـ ان القسم الاول باطل لانه غير موجود ولو كان ذلك واجبا على الله تعالى لفعله ولكنه ما فعله فان الواحد منا اذا احتاج الى هذا الامام فى ان يستفيد منه علما او يجد بواسطته الى نفسه منفعة او يدفع عنها مضرة فلو اتى باى حيلة كانت لم يجد منه البتة اثرا ولا خبرا والعلم بذلك ضرورى ـ

وانما قلنا ـ ان القسم الثانى باطل لان المقصود من نصب هذا الامام اما منفعة دينية او دنيوية لامحالة والانتفاع به يعتمد امكان الوصول اليه فلما تعذر امكان الوصول اليه تعذر ذلك الانتفاع به واذا تعذر الانتفاع به لم تكن فى نصبه فائدة اصلا فكان القول بوجوب نصبه عبثا ـ

فان قيل ـ ان فى نصبه اعظم الفوائد والمنافع وهو ان يكون هاديا الى معرفة الله تعالى على قول الاسماعيلية او ان يكون لطفا فى اداء الواجبات العقلية الا ان الظلمة خوفوه تخويفا احتاج معه الى الاختفاء والاستتار فالذنب منهم حيث احوجوه الى الاختفاء ـ

والجواب ـ ان هذا المكلف المعين اذا لم يفعل فعلا البتة يوجب ان يصير الامام خائفا منه ثم انه بقى بحال لايمكنه الوصول الى هذا الامام بشئ من الطرق فقد صار محروما عن هذا الانتفاع لا بامر صدر منه فكان يجب على الله تعالى ان يأمر الامام بان يظهر نفسه لهذا المحتاج فلما لم يوجد شئ من ذلك علمنا انه لا اصل لهذا الحديث ـ

واحتج الشريف المرتضى على انه يجب على الله نصب الامام بان قال نصب الامام لطف واللطف على الله واجب فيلزم ان يكون نصب الامام واجبا على الله تعالى ـ
واعلم ـ ان مرادنا من اللطف الامر الذى علم الله تعالى من حال المكلف انه متى وجد ذلك الامر كان حاله الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى اقرب مما اذا لم يوجد ذلك الامر بشرط ان لاينتهى الى حد الالجاء ـ
اذا عرفت هذا فنقول ـ انما قلنا ان نصب الامام لطف لان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصى ويأمرهم بالطاعات كان حالهم فى القرب من

الطاعات والبعد من المعاصي اكمل مما اذا لم يكن لهم مثل هذا الرئيس والعلم بصحة ما ذكرناه بعد استقراء العادات ضروري ـ

وانما قلنا ـ ان اللطف واجب على الله تعالى لوجهين ـ

الاول ـ ان من اتخذ ضيافة لانسان وعلم ان ذلك الانسان لا يحضر في تلك الضيافة الا اذا ذهب اليه المضيف بنفسه والتمس منه الحضور فان صدق فيما قال انه يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته وجب ان يذهب اليه بنفسه ويلتمس منه الحضور فان لم يذهب اليه ولم يلتمس منه الحضور مع علمه بانه ان لم يفعل ذلك لم يحضر علمنا انه ما كان يريد حضور ذلك الانسان في ضيافته فكذا انه تعالى (١) اراد من العبد فعل الطاعات والاجتناب عن المحظورات وعلم انه لايقدم العبد على ذلك الفعل الا اذا نصب الله تعالى له اماما فوجب ان يكون تلك الارادة مستلزمة لارادة نصب الامام فان لم يرد هذا امتنع كونه مريدا لتلك الطاعات ـ

الثاني ـ ان فعل اللطف ازاحة لعذر المكلف فوجب ان يكون واجبا قياسا على التمكين ـ

والجواب عنه من وجوه كثيرة ذكرناها في (نهاية العقول) وفي كتاب (المحصول في الاصول) ونذكرههنا نكتا كافية في هذا الباب ـ

الاول ـ لا نسلم ان نصب الامام لطف ـ

بيانه ـ هو ان اللطف الذي قررتموه انما يحصل من نصب امام قاهر سائس يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب نصب مثل هذا الامام اما الامام الذي لايرى له في الدنيا اثر ولا خبر فلا نسلم انه لطف البتة فاذا الامام الذي يمكن بيان كونه لطفا لا توجبون وجوده والذي توجبون وجوده لا يمكن بيان كونه لطفا فسقط الاستدلال ـ

والثاني ـ كما ان كون الخلق اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية اتم واكمل عند وجود الامام منه عند عدمه فكذلك هذه الاحوال اكمل عند وجود القضاة المعصومين

(١) كذا في الاصلين ـ والسياق يقتضي ان سقط لو من هنا ـ

والعساكر

والعساكر المعصومة والنواب المعصومين وانتم لا توجبون شيئا من ذلك على الله تعالى فعدم وجوب هذه الاشياء اما ان يقال انه لاجل ان الواجب تحصيل اصل التمكين فاما تحصيل تكميل التمكين فغير واجب او يقال كون القضاة والعساكر معصومين وان كان لطفا من هذه الوجوه الا انه ربما اشتمل على وجه خفي من وجوه المفسدة لانعرفه فلاجرم لايجب على الله نصب القضاة المعصومين والعساكر المعصومين وعلى التقديرين فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة ـ

الثالث ـ ان كون الشئ مشتملا على المصلحة من بعض الوجوه لا يمنع اشتماله على المفسدة من وجه آخر والشئ لايكون لطفا واجبا على الله تعالى الا اذا كان خاليا عن جميع جهات المفسدة فاذا لايتم القول بان نصب الامام لطف بمجرد ما ذكرتم بل لابد معه من بيان كونه خاليا عن جميع جهات المفسدة وانتم ما بينتم ذلك فاذا لم يثبت ان نصب الامام لطف ـ

لايقال ـ انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة وهم يسلمون لنا ان المعرفة انما يجب تحصيلها علينا لكونها لطفا في اداء الواجبات العقلية فان كان مجرد تجويز اشتمال الشئ على المفسدة يمنع من الحكم بكونه لطفا وجب ايضا ان لايحكموا بكون المعرفة لطفا لان هذا الاحتمال قائم فيها ـ

لانا نقول ـ الفرق ظاهر وذلك لان المعرفه لطف يجب علينا تحصيلها ونحن اذا عرفنا في الشئ كونه مشتملا على جهة من جهات الحسن ولم نعرف فيه جهة من جهات القبح غلب على ظننا كونه لطفا والظن في حقنا قائم مقام العلم في كونه سببا لوجوب الفعل علينا فلا جرم كفى هذا القدر في ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ولايمكن الجزم بوجوبه على الله الا اذا ثبت انه في علم الله تعالى خال عن جميع جهات المفسدة فاين احد البابين من الآخر بل لو ورد دليل سمعي على انه تعالى فعل ذلك استدللنا بان الله تعالى فعله على خلوه عن جميع جهات القبح وعلى كونه لطفا (١) في نفسه لا على انه واجب على الله

(١) ن ـ اما انتم عكستم هذا الباب فاستدللتم بكونه لطفا في نفسه على انه واجب ـ الخ

تعالى فظهر الفرق بين البابين ــ

الرابع ــ لا يبعد وجود زمان متى نصب لاهل ذلك الزمان رئيس سائس استنكفوا عن طاعته فيصير نصب ذلك الرئيس فى ذلك الزمان سببا لازدياد الفتنة ــ

لا يقال ــ هذا وان كان محتملا الا انه نادر والنادر لا عبرة به ــ

لانا نقول ــ هب انه نادر الا انه لازمان الا ويحتمل ان يكون ذلك الزمان زمانا لذلك النادر وبتقدير ان يكون كذلك لم يكن نصب الرئيس فيه واجبا فحينئذ لايمكنكم (١) ان تقطعوا فى شئ من الازمنة بانه يجب فيه نصب الامام الرئيس على الله تعالى ــ

الخامس ــ انكم اما ان تدعوا بان نصب الامام لطف فى الشرعيات او فى العقليات فان كان الاول بطل قولكم لان خلو الزمان عن التكاليف الشرعية جائز فالامام الذى هو لطف فيه اولى ان يجوز خلو الزمان عنه وان كان الثانى فنقول اما ان تدعوا ان الامام لطف فى ادخال تلك الواجبات العقلية فى الوجود سواء كان ادخالها فى الوجود لاجل وجود وجوبها اولا لهذا الوجه واما ان تقولوا بان الامام لطف فى ان يدخلها المكلف فى الوجود لاجل وجه وجوبها والاول باطل لان ادخالها فى الوجود لا لاجل وجه وجوبها لا عبرة به البتة فلم يبق لكم الا ان تدعوا ان الامام لطف فى ان يدخل المكلف الواجبات العقلية فى الوجود لاجل وجه وجوبها وهذا مما لايمكنكم ان تذكروا فى تقريره شيئا وذلك لان ادخال الفعل فى الوجود لاجل وجه وجوبه عبارة عن كيفية من كيفيات الدواعى القائمة بالقلوب ومن اين يمكن اثبات ان نصب الامام ابدا له اثر فى هذه الكيفيات بل لو قيل ان الامر بالعكس لكان اولى لان الممنوع متبوع فاذا صار الانسان محمولا على فعل من الافعال بالتخويف صار متنفرا عنه واذا صار ممنوعا عن شئ صار راغبا فيه فثبت ان هذه التمويهات التى يذكرها هؤلاء الاثنا عشرية تمويهات محضة وانه متى بحث عن محل الخلاف على التعيين لايمكنهم ان يذكروا فى تقرير مذهبهم بعد التلخيص خيالا فضلا عن حجة ــ

(١) مص ــ لايمكنهم ان يقطعوا ــ

السادس ـ وهو ان عند حصول هـذا اللطف المقرب اما ان يعلم الله تعالى انه حصل مايمنع عن الفعل اويعلم انه لم يحصل هذا المانع البتة فان كان الاول فلا نسلم انه يجب فى العقول فعل مثل هذا اللطف لانه اذا كان بتقدير وجوده لا يحصل الفعل كما ان بتقدير عدمه ايضا لا يحصل لم يكن فعل مثل هذا اللطف واجبا بل العقل يوجب الامتناع منه لانه لا فائدة فى فعله البتة وان كان الثانى وهو ان الله تعالى علم ان هذا اللطف يرجح جانب الفعل وعلم انه لم يحصل معه مايمنع من الفعل فمثل هذا يقتضى وجوب حصول الاثر على ما بيناه فى مسألة خلق الاعمال فلو كان نصب الامام لطفا بهذا التفسير لزالت المفاسد وحصلت المصالح لامحالة ولما لم يكن كذلك وجب ان لايكون نصب الامام لطفا ـ

السابع ـ هذا الذى يجعل نصب الامام لطفا فيه ان كان الله تعالى عالما بوقوعه كان واجب الوقوع فلاحاجة به الى هذا اللطف وان كان عالما بعدم وقوعه كان ممتنع الوقوع فلم يكن للطف فيه اثر البتة سلمنا ان نصب الامام لطف لكن لا نسلم ان اللطف واجب وقد قدمنا مايدل على انه لايجب على الله شئ اصلا ورأسا فهذا هو الكلام المختصر فى هذا الباب ـ

الفصل الثانى

فى انه لايجب ان يكون الامام معصوما

قال اصحابنا والمعتزلة والزيدية والخوارج لايجب ان يكون الامام معصوما وقالت الاسماعيلية والاثنا عشرية يجب ـ

لنا انا سنقيم الدلالة ان شاء الله تعالى على صحة امامة ابى بكر رضى الله عنه واجمعت الامة على انه ما كان واجب العصمة لا اقول انه ما كان معصوما وحينئذ يحصل لنا من مجموع هاتين المقدمتين ان الامام ليس من شرطه ان يكون واجب العصمة اما الاثنا عشرية فقد احتجوا على وجوب عصمة الامام بوجوه ـ

الشبهة الاولى ـ انا انما احوجنا الخلق الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو حصل فى

الامام هـذا المعنى لافتقر هو ايضا الى امام آخر فيلزم اما التسلسل او الدور وهما محالان فوجب ان لا يتحقق فيه جواز الخطأ ـ

واعلم انهم احتجوا فقالوا ان دليلنا فى وجوب وجود الامام وفى وجوب عصمته فيه هو عين الدليل الذى يعرف به وجود الصانع ووجوب وجوده وذلك لانا نقول العالم يجوز وجوده ويجوز عدمه فافتقر رجحان وجوده عـلى عدمه الى مرجح فكذا قولنا الخلق يجوز عليهم الطاعة ويجوز عليهم المعصية فافتقر رجحان الطاعة على المعصية الى المرجح وهو الامام ثم قلنا الجواز الذى هو علة الحاجة الى المؤثر غير حاصل فى الصانع والا لافتقر الى مؤثر آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل فكذا ههنا ـ

قلنا جواز الاقدام على المعصية غير حاصل فى الامام والا لافتقر الى امام آخر فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت ان مسئلة اثبات الامامة بعينها مطابقة لمسئلة اثبات الصانع ـ

الشبهة الثانية ـ فى وجوب العصمة انه ثبت بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الشريعة التى جاء بها فانه اوجبها على جميع المكلفين الى يوم القيمة ولما اوجبها على جميع المكلفين وجب وصولها الى جميع المكلفين والا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق ـ

اذا ثبت ـ هذا فنقول هذه الشرائع لا بد لها من حافظ يحفظها عن التغير ومن دخل ـ قلها الينا وذلك الناقل لا بد وان يكون واجب العصمة اذ لو لم يكن كذلك لم يكن نقله مفيدا للعلم وذلك الناقل الذى هو واجب العصمة اما ان يكون مجموع الامة على ما ذهب اليه من يقول الاجماع حجة او بعض آحاد الامة والاول باطل لان وجوب عصمة كل الامة غير ثابت بالعقل لانا نرى النصارى عـلى كثرتهم مجمعين على الاباطيل فاذا وجوب عصمة مجموع الامة لا يعرف الا بالدلائل السمعية وكل دليل نقلى فانه لا يبعد تطرق التخصيص والنسخ اليه فاذا كل دليل يدل على ان الاجماع حجة فانه لا يتم كونه دليلا الا اذا عرفنا انه لم يوجد له ناسخ ولا مخصص

واتما

يوا بما يحصل لنا العلم بهذا العدم لو عرفنا انه لوحصل هذا الناسخ او هذا المخصص لوجب ان يصل الينا وانما نعرف انه وكان لوصل الينا او علمنا انه لايجوز على الامة ان يخلوا بنقل بعض الشرائع وانما نعرف انه لايجوز فيهم هذا الاخلال اذا عرفنا كونهم موصوفين بوجوب العصمة فثبت ان العلم بانه لم يحصل الاخلال بنقل الشريعة متى استفدناه من الاجماع لزم الدور والدور باطل فكان هذا القسم باطلا ـ

واذا بطل هذا القسم ثبت ان للتكفل بنقل الشريعة وحفظها عن التغيير والتبديل اشخاص معينون موصوفون بوجوب العصمة وذلك هو المطلوب ـ

لايقال لم لايجوز ان يقال الشريعة تبقى محفوظة بنقل اهل التواتر ـ

لانا نقول ـ نقل اهل التواتر يدل على ان مانقلوه صحيح لكن لايدل على ان الذي لم ينقلوه لم يوجد فليس احد البابين من الآخر وهذه الشبهة كانوا ارتبوها على وجوه سخيفة ونحن رتبناها لهم على هذا الوجه ـ

الشبهة الثالثة ـ الامام في اللغة عبارة عن الشخص الذي يؤتم به ويقتدى به كالرداء فانه اسم لما يرتدى به والالتحاف اسم لما يلتحف به اذا ثبت هذا فنقول لوجوزنا الذنب على الامام فحال اقدامه على ذلك الذنب اما ان يقتدى بها ولا يقتدى به فان كان الاول كان الله قد امر بالذنب وانه غير جائز وان كان الثاني خرج الامام عن كونه اماما لان المأموم اذا راى ما علم حسنه فعله واذا رأى ما علم قبحه لم يفعله فحينئذ لايكون متبعا له ولا مقتديا به بل يكون متبعا للدليل وذلك يقدح في كونه اماما فثبت ان الخطأ على الامام غير جائز ـ

الشبهة الرابعة ـ لوجاز الذنب على الامام فبتقدير اقدامه على سفك الدماء واستباحة الفروج وانواع الظلم اما ان يجب على الرعية منعه عن هذه الافعال او لايجب فان وجب فاما ان يجب ذلك على مجموع الامة او على آحاد الامة لاجائز ان يقال يجب على مجموع الامة منعه عن تلك الافعال لوجهين ـ

الاول ـ ان اطباق جميع الرعايا الموجودين في الشرق والغرب على الفعل الواحد ممتنع فحينئذ لايحصل منع الامام عن تلك الافعال المنكرة ـ

الثانى ـ انا نرى الملك العظيم اذا اقدم على فعل قبيح فكل واحد من آحاد الرعايا يخاف من اظهار الانكار عليه لانه يخاف ان يصير غيره موافقا لذلك الملك فى ذلك الفعل القبيح وحينئذ يأخذون هذا الواحد الذى اظهر الانكار ويقتلونه واذا كان هذا الخوف حاصلا لكل واحد من آحاد الرعية امتنع اجتماعهم على منع ذلك الملك عن ذلك الفعل القبيح ـ

واما القسم الثانى ـ وهو ان يجب على كل احد من آحاد الرعية اظهار الانكار على الملك الكبير فهذا ايضا بعيد من وجهين ـ

الاول ـ ان كل واحد من آحاد الرعية لايقوى على مقاومة امير صغير فكيف على معاداة (١) ملك الدنيا ـ

الثانى ـ ان المقصود من نصب الامام ان يؤدب كل واحد من آحاد الرعية فلو كلفنا كل واحد من آحاد الرعية ان يؤدب الامام لزم الدور فان هذا انما يزجر عن معصيته بسبب ذلك وذلك يزجر بسبب هذا ومعلوم ان الدور باطل ـ

واما القسم الثالث ـ وهو ان يقال ان عند اقدام الامام على المعاصى والفواحش لايجوز منعه عنها البتة فهو ايضا باطل لان الدلائل الدالة على وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر عامة فتتناول الامام وغيره وايضا فعلى هذا الطريق يصير نصب الامام سببا لتكثير الفواحش ومعلوم ان المقصود منه تقليلها فهذا يفضى الى التناقض فثبت ان الامام لو لم يكن واجب العصمة لافضى الى هذه الاقسام الباطلة فوجب القول بكونه باطلا ـ

الشبهة الخامسة ـ التمسك بقوله تعالى لابراهيم (قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لاينال عهدى الظالمين) دلت الآية على ان عهد الامامة لايصل الى من كان ظالما وكل من كان مذنبا فانه ظالم قال تعالى (فمنهم ظالم لنفسه) فصارت الآية نصا فى ان كل من كان مذنبا سواء كان ذنبه ظاهرا او باطنا فانه لايكون اماما واذا كان كذلك ثبت ان الامام لابدوان يكون معصوما ـ

والجواب عن الشبهة الاولى ـ انها مبنية على المسألة الاولى وهى ان الخلق لما كان

---

(١) د ـ مقاومة ـ

الخطأ عليهم جائزا احتاجوا الى نصب الامام وقد تقدم الجواب عن كلامهم فيه

والجواب عن الشبهة الثانية ـ ان الشريعة انما تبقى محفوظة بنقل الناقل المعصوم لو كان ذلك الناقل المعصوم بحيث يرى ويمكن الوصول اليه والرجوع الى قوله اما اذا لم يكن كذلك لم تصر الشريعة محفوظة بنقله فسقطت هذه الشبهة ـ

والجواب عن الشبهة الثالثة ـ انه لانزاع فى انه يجب على كل واحد من آحاد الرعية ان يقتدى بنواب الامام من القضاة والعلماء والشهود مع انهم بالاتفاق ليسوا معصومين وكلما يقولونه فيهم فهو جوابنا عن الامام الاعظم ـ

والجواب عن الشبهة الرابعة ـ المعارضة ايضا بنواب الامام وذلك ان الامام المعصوم اذا فوض الامارة والوزارة الى بعض الناس فذلك المفوض اليه غير معصوم فبتقدير صدور الذنب عنه فالمانع له اما الامام الاكبر وحده او مع غيره والاول باطل لان الامام الاكبر وحده لايقدر على دفع ذلك الامير مع عساكره الكثيرة ألاترى ان عليا رضى الله عنه لم يقدر على دفع معاوية عن الامر مع ماكان معه من العساكر الكثيرة فضلا عن ان يقدر عليه وحده ـ الثانى ـ وهو ان الدافع لذلك الامر هو الامام الاكبر مع عساكره فهذا ايضا باطل لان عساكره ليسوا معصومين فربما لايمتثلون امر الامام المعصوم فثبت ان تفويض الامارة والوزارة الى غير المعصوم سبب لازدياد الشر والفتنة وكلما تقولونه ههنا فنحن ايضا نقوله فى الامام ـ

والجواب عن الشبهة الخامسة ـ ان الآية دالة على ان شرط الامام ان لايكون مشتغلا بالذنب فاما ان يكون واجب العصمة فلا دلالة فى الآية عليه ـ

الفصل الثالث

فيما يصير الامام به اماما

اتفقت الامة على ان النص من الله تعالى ورسوله على شخص بالامامة سبب مستقل لصيرورته اماما لكنهم اختلفوا فى انه هل يصير اماما بطريق آخر سوى هذا

التنصيص ام لا فقالت الزيدية ان الفاطمى اذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعى الى نفسه بالامامة صار اماما — وقال اصحابنا والمعتزلة عقد البيعة سبب لحصول الامامة — والاثنا عشرية انكروا ذلك —

لنا انا سنقيم الدلالة على صحة امامة ابى بكر رضى الله عنه وامامته لم تنعقد الا بالبيعة وهذا يقتضى ان البيعة طريق لحصول الامامة اما الاثنا عشرية فقد احتجوا على ان البيعة لا يمكن ان تكون سببا لحصول الامامة لوجوه —

الشبهة الاولى — ان هؤلاء الذين يبايعون الامام لا قدرة لهم البتة على التصرف فى اقل الامور وعلى اقل الاشخاص ومن لا قدرة له على التصرف فى اقل الامور وعلى اقل الاشخاص كيف يعقل ان تكون له قدرة على اقدار الغير على التصرف فى جميع اهل الشرق والغرب —

الشبهة الثانية — ان اثبات الامامة بالبيعة والعقد يفضى الى الفتنة لان كل اهل بلد يقولون الامام منا اولى والعقد(١) الصادر منا ارجح ولا يمكن ترجيح البعض على البعض فيفضى الى الهرج والمرج واثارة الفتنة ومعلوم ان المقصود من نصب الامام ازالة الفتنة بقدر الامكان فنصب الامام بطريق البيعة يفضى الى التناقض فكان باطلا —

الشبهة الثالثة — ان منصب الامامة اعلى واعظم من منصب القضاء والحسبة واهل البيعة لما لم يتمكنوا من نصب القاضى والمحتسب فبان لا يتمكنوا من نصب الامام الاعظم اولى —

الشبهة الرابعة — الامام نائب الله تعالى ونائب رسوله ونيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير فوجب ان لا يثبت الامام الا بنص الله وبنص رسوله فثبت ان الامامة لا تثبت الا بالنص —

الشبهة الخامسة — ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وان يكون افضل الخلق كلهم وان يكون اعلم الامة كلهم وان يكون مسلما فيما بينه وبين الله ولا اطلاع لاحد من الخلق على هذه الصفات والله تعالى هو العالم بها واذا كان كذلك وجب

(١) مص — والعقل —

ان

ان لا يصح نصب الامام الا بالنص ـ

الجواب ـ عن الاول انه منقوض بما ان الشاهد لاقدرة له على التصرف فى المدعى عليه ثم ان القاضى بقوله يصير متمكنا من التصرف فيه فكذا ههنا ـ

والجواب عن الثانى ـ ان الترجيح يحصل اما بزيادة العلم او الزهد او السن او النسب او كثرة ميل الخلق اليه فان حصل الاستواء فى الكل وتعذر الترجيح فيتداعيا ويبتدءا بعقد آخر ـ

والجواب عن الثالث ـ انه لااستبعاد فى ان يأذن الله تعالى فى تولية الامامة ولا يأذن فى تولية القضاء وايضا فالتحكيم جائز على مذهب بعض الفقهاء ـ

وعن الرابع ـ وهو قولهم اذا كان نصب الامام من الامة كان الامام نائب الامة لانائب الله تعالى فجوابه لم لايجوز ان يكون اختيار الامة شخصا معينا يكشف عن كونه نائب الله تعالى ـ

وعن الخامس ـ انا لانسلم ان العلم القطعى بحصول تلك الصفات شرط بل الشرط عندنا حصول الظن فقط ـ

الفصل الرابع

فى اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابوبكر رضى الله عنه

والمعتمد فى المسئلة ان الامة مجمعة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما ابوبكر واما على واما العباس رضى الله عنهم واذا بطل القول بان الامام هو على او العباس رضى الله عنهما وجب القطع بان الامام هو ابوبكر رضى الله عنه ـ

واعلم ان هذا الدليل مبنى على مقدمات ـ

المقدمة الاولى ـ ان الامة مجمعة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احد هؤلاء الثلثة ـ

واعلم ان الانصار طلبوا الخلافة لانفسهم فى اول الامر وقالوا منا امير ومنكم امير فلما ناظرهم أبو بكر فى ذلك تركوا قولهم وصار ذلك القول باطلا باجماع الامة وكل من نظر فى كتب السير علم وتيقن اتفاق الامة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليس الاأحد هؤلاء الثلاثة ـ

المقدمة الثانية ـ ان عليا رضى الله عنه ما كان بعد وفاة الرسول عليه السلام فى العجز الى حيث لا يمكنه طلب حق نفسه وما كان ابو بكر رضى الله عنه فى القوة والتسلط بحيث يمكنه غصب الحق من على رضى الله عنه ـ

والدليل عليه ان عليا رضى الله عنه كان فى غاية الشجاعة والشهامة ـ وكانت فاطمة رضى الله عنها مع علو منصبها زوجة له وكان الحسن والحسين رضى الله عنهما ابنيه وكان العباس مع علو منصبه معه فانه يروى فى الاخبار ان العباس قال لعلى امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله ولا يختلف عليك اثنان ـ والزبير كان مع غاية شجاعته مع على فانه يروى انه سل سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر ـ واما أبو سفيان فانه قال ارضيتم يابنى عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لاملئن الوادى عليكم خيلا ورجلا واما جملة الانصار فانهم كانوا اعداء ابى بكر وذلك لانهم طلبوا الامامة لانفسهم فدفعهم ابو بكر عنها بقوله عليه السلام (الائمة من قريش) فلو كان على رضى الله عنه منصوصا عليه نصا ظاهرا لعرفوه ولو عرفوه لقالوا لابى بكر نحن اردنا ان نأخذ الخلافة لانفسنا فلما منعتنا عنها فنحن نمنعك ايضا عن الظلم ونسلمها الى مستحقها فان من المعلوم ان الخصم القوى اذا وجد مثل هذا الطعن لا يتركه فثبت بما ذكرنا ان الامامة لو كانت حقا لعلى بالنص لكان فى غاية القدرة على اخذها ومع الطعن لم المنازع فيها واما ابو بكر فمعلوم انه ما كان معه عسكر ولا شوكة ولا مال وعند الروافض انه كان ضعيفا جبانا ومتى كان الامر كذلك استحال فى مثل على مع كثرة اسباب امره والقوة والشوكة فى حقه ان يصير عاجزا فى يد شيخ ضعيف ليس له مال ولا عسكر ولا قوة بدن ولا قوة قلب ثم يبلغ ذلك العجز الى حيث لم يخرج عن داره ولم يظهر المحاربة والمنازعة بوجه من الوجوه

وهذا

وهذا مما لا يقبله العقل البتة ـ

واعلم ـ ان احوال الاثنى عشرية فى هذا الباب عجيب وذلك لانهم اذا وصفوا عليا بالشجاعة والشوكة بالغوا فى ذلك الوصف بحيث يخرجونه عن المعقول واذا تكلموا فى هذه المسئلة وصفوا عليا بالعجز ويبالغون فيه مبالغة يخرجونه عن المعقول ـ

المقدمة الثالثة ـ ان نقول لما ثبت بالاجماع ان الامام احد هؤلاء الثلثة فنقول وجدنا عليا وعباسا تركا المنازعة مع ابى بكر فذلك الترك اما للعجز او للقدرة لاجائز ان يكون للعجز لما قررناه فى المقدمة الثانية فثبت انهما تركا المنازعة مع القدرة على المنازعة فان كانت الامامة حقا لواحد منهما كان ترك هذه المنازعة معصية كبيرة وذلك يوجب انعزالهما فاذا ثبت انعزالهما ثبت القول بامامة ابى بكر رضى الله عنه وان لم تكن الامامة حقا لهما وجب ان تكون حقا لابى بكر لئلا يخرج الحق عن جميع اقوال الامة فثبت انه لابد على كل حال من الاعتراف بامامة ابى بكر رضى الله عنه ـ

واعلم ـ انه لا كلام للمخالف على هذا الدليل الا كلامهم المشهور من ان عليا انما ترك المحاربة لاجل الفتنة (١) والخوف ونحن ابطلنا هذا الكلام فيبقى هذا الدليل سالما عن المعارضة ـ

اما الشيعة ـ فقد احتجوا على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على بن ابى طالب لوجوه ـ

الشبهة الاولى ـ وهى التى عليها يعولون وبها يصولون ان قالوا اجمعت الامة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه على واما ابو بكر او العباس رضى الله عنهم ـ ولا يجوز ان يكون الامام هو ابو بكر او العباس فتعين ان يكون الامام هو عليا فتفتقر فى تقرير هذا الدليل الى مقدمات ـ

المقدمة الاولى ـ ان الاجماع حجة قالوا والدليل عليه انا قد دللنا على ان زمان التكليف لا يخلو من معصوم البتة وقول المعصوم حجة فاذا حصل الاجماع كان ذلك الاجماع مشتملا على قول ذلك المعصوم فوجب ان يكون الاجماع حجة ـ

المقدمة الثانية ـ ان ابا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة قالوا لانه ثبت بعقل

---

(١) مص ـ التقية ـ

ان الامام لابد وان يكون واجب العصمة وثبت باجماع الامة انهما ما كانا واجبي العصمة واذا ثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وثبت انهما ما كانا واجبي العصمة ثبت انهما ما كانا صالحين للامامة ولما بطلت امامتهما وجب القطع بامامة علي حتى لايخرج الحق عن قول كل الامة فهذا هو العمدة الكبرى للاثنى عشرية في هذه المسئلة ــ

الشبهة الثانية (١) ــ ان ابا بكر والعباس لم يكونا صالحين للامامة قالوا لانه ثبت بالعقل ان قالوا لو كان ابو بكر اماما لكانت امامته اما ان تثبت بالنص او البيعة والقسمان باطلان فبطل القول بامامة ابي بكر اما الحصر فلان كل من قال بامامته لم يثبتها الا باحد هذين الطريقين ــ

انما قلنا ــ انه لايمكن اثباتها بالنص لانه لو كان منصوصا عليه بالامامة لكان توقيفه يوم السقيفة امامة نفسه على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته ولكان قوله (اقيلوني) من اعظم المعاصي ــ

وانما قلنا ــ انه لايمكن اثباتها بالبيعة للوجوه التي حكيناها في الفصل الثالث حكاية عنهم في بيان انه لايجوز ان تكون البيعة طريقا الى ثبوت الامامة قالوا فثبت انه لو كان اماما لكانت امامته باحد هذين الطريقين وثبت فساد كل واحد منهما فبطل القول بكونه اماما ــ

الشبهة الثالثة ــ قالوا انه صلى الله عليه وآله سلم نص على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه نصا جليا لايقبل التأويل فوجب القطع بكونه اماما والذي يدل على وجود هذا النص الجلي ان هذا النص ثبت بخبر التواتر وخبر التواتر يفيد العلم ــ انما قلنا انه ثبت بخبر التواتر ــ لان خبر التواتر عن الامور الماضية يعتبر في كونه

---

(١) كذا في ر ــ وفي مص ــ المقدمة الثالثة ــ الا ان قوله في الشبهة الرابعة ــ والفرق بين هذه الشبهة والثانية انهم في الشبهة الثانية ــ الخ يدل على صحة ما في ــ ر ــ فحينئذ قوله فيما تقدم ــ مفتقر في تقرير هذا الدليل الى مقدمات ــ لعل صوابه ــ الى مقدمتين ــ

مفيد

مفيدا للعلم بثلاث شرائط اولها ان يكون المخبرون بلغوا فى الكثرة والتفرق فى البلاد الى حيث يمتنع عقلا اتفاقهم على الكذب وهذا الشرط حاصل ههنا وذلك لان الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم فى مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن ان وجود هذا النص حاصل ـ

وثانيها ـ يكون المخبرون انما يخبرون عن امر محسوس وهذا الشرط حاصل ههنا وذلك لان المخبر عنه تنصيص محمد عليه السلام على امامة على وذات محمد عليه السلام وذات على وتكلم محمد عليه السلام بهذا الكلام كل ذلك امر محسوس وهذا الشرط ههنا حاصل ـ

وثالثها ـ ان يكون حال المخبرين فى كثرتهم وامتناع اتفاقهم على الكذب فى جميع الازمنة مثل ما فى هذا الزمان ـ

والذى يدل على حصول هذا الشرط فى هذه الواقعة وجهان ـ

الاول ـ ان هؤلاء الشيعة مع كثرتهم وامتناع اجتماعهم على الكذب يخبرون انه اخبرهم قوم شأنهم كذلك وكذلك الطبقة الثانية والثالثة وهكذا جميع الطبقات الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى رضى الله عنه (١) كانوا فى الكثرة وامتناع الاجتماع على الكذب على ما هم عليه فى هذا اليوم ولما كانوا اهل زماننا بالغين الى حد التواتر وهؤلاء قد اخبروا ان كل واحد من الطبقات الماضية كانوا هكذا حصل العلم بان الطبقات الماضية كانوا على هذه الصفة ـ

الثانى ـ لو فرضنا ان بعض الطبقات الماضية كانوا اقل عدد التواتر لوجب ان نشتهر ذلك وان يصل هذا الخبر الينا فلما لم يصل هذا الخبر الينا علمنا ان المخبرين عن هذا الخبر فى جميع الطبقات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة فى التواتر فثبت بما ذكرنا حصول التواتر فى نص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على امامة على بن ابى طالب وخبر التواتر يفيد العلم وذلك يفيد المطلوب ـ

الشبهة الرابعة ـ ان الامام منصوص عليه من قبل الله وقبل رسوله عليه السلام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون الامام هو على بن ابى طالب رضى الله عنه

(١) مص ـ ٠١ كانوا

والفرق بين هذه الشبهة والثانية انهم فى الشبهة الثانية سوا انه لايجوز ان تكون طريقا الى ثبوت الامامة واما ههنا فانهم لايقولون البيعة لايجوز ان تكون طريقا الى الامامة بل قالوا هب ان البيعة يجوز ان تكون طريقا للامامة الاانه صحت (١) الدلالة على ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نص على امامة من يكون اماما بعده ثم يستنتج من هذا ان ذلك المنصوص عليه لابد وان يكون هو عليا —

انما قلنا — انه عليه السلام نص على امامة من كان اماما بعده لوجوه —

الاول — ان النبى عليه السلام لم يخرج عن المدينة قط الا وقد استخلف عليها رجلا وانما كان يفعل ذلك كيلا يختل امر الرعية وهذا المعنى بعد الموت اهم لان رعاية المصالح وقت الغيبة وان كانت شاقة الا انها كانت ممكنة امارعايتها بعد الموت غير ممكنة فلما لم تترك الرسول عليه السلام الاستخلاف وقت الغيبة القليلة فكيف يجوز ان يتركه وقت الغيبة العظمى وهى الموت —

الثانى — ان النبى عليه السلام قال (انما انا لكم مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولايستدبرها) الحديث فكما انه يجب على الوالد المشفق رعاية مصالح اولاده حال حياته فكذا يجب عليه رعاية مصالحهم بعد مماته لئلا يضيعوا ومعلوم انه لولم يستخلف ولم ينص على احد لضاعوا فى دينهم ودنياهم فوجب القطع بانه نص على من يكون اماما بعده —

الثالث — ان النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الشفقة على الامة وفى ارشادهم الى الاصلح ان علمهم فى كيفية الاستنجاء ثلثين ادبا ومن المعلوم ان المصالح المتعلقة بالامامة التى هى اعظم المصالح فى الدين والدنيا بعد الرسالة اعظم من سائر المصالح فلما علم فى اخس المصالح وادونها رتبة وهو الاستنجاء ثلثين ادبا فكيف يليق به ان يرسل امر الامامة بالكلية مع انها اعظم المناصب فى الدين والدنيا —

الرابع — انه عليه السلام لم يخرج من الدنيا حتى صار امر الدين كاملا كما قال تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى) والامامة اعظم اركان الدين فهذا يقتضى ان امر الامامة قد تم قبل وفاته وهذا المعنى انما يحصل اذا قلنا انه

(١) ن — الا انا سنقيم الدلالة —

نص

نص على امامة شخص معين فثبت بمجموع ما ذكرنا انه عليه السلام نص حال حياته على امامة من يكون اماما بعده فنقول ذلك الشخص لايجوز ان يكون هو ابو بكر اذ لو كان كذلك لكان توقيفه الامر على البيعة من اعظم المعاصي وذلك يقدح في امامته ولما ثبت انه ليس ابو بكر ولا العباس ايضا ثبت انه علي لئلا يخرج الحق عن قول كل الامة ـ

الشبهة الخامسة ـ ان عليا افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام والافضل يجب ان يكون اماما ـ

اما المقدمة الاولى فسيجيئ تفسيرها بعد ذلك ـ

واما المقدمة الثانية ـ فالدليل على صحتها ان من جعل امام الغير فقد جعل متبوعا لذلك الغير وجعل الاكمل تبعا للانقص قبيح في العقول الا ترى ان من بنى مدرسة فجعل واحدا من اوساط الفقهاء مدرسا فيها ثم امر الشافعي وابا حنيفة ان يجلسا في درسه وان يكونا من اتباعه واشياعه فان كل واحد يذمه عليه ويلومه ويقول انك جعلت الكامل تبعا للناقص وهذا قبيح في العقول واذا ثبت ان عليا افضل الخلق وثبت ان الافضل هو الامام ثبت ان عليا هو الامام بعد رسول الله عليه السلام ـ

الشبهة السادسة ـ قالوا ان عليا اعلم الصحابة واشجعهم واشدهم اتصالا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فوجب ان يكون هو القائم مقامه ـ

اما انه اعلم واشجع ـ فسيأتي الدليل عليه واما انه اشدهم اتصالا برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو ظاهر اما من حيث النسب فلا شك فيه واما من حيث الصهرية فكذلك واذا ثبت هذا وجب ان يكون هو الامام لان الامام هو الذي يؤتم به ويقتدى به وهذا لايتأتى الا بسبب العلم والشجاعة فاذا كان علمه وشجاعته اكثر كان الاقتداء به والاهتداء بهداه اولى ـ

الشبهة السابعة ـ قوله (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) امر بطاعة اولى الامر امرا جزما فوجب على اولى الامر ان لايأمر والا بالطاعة اذ لو جاز ان يأمر بالمعصية مع ان الله تعالى امر بطاعتهم مطلقا لكان قد امرنا على هذا التقدير

بالمعصية وذلك باطل — اذا ثبت هذا علمنا ان اولى الامر الذين امرنا الله بطاعتهم لا يأمرون الا بالطاعة وهذا يقتضي ان المراد باولي الامر في هذه الآية شخص واجب العصمة فثبت ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وكل من قال بذلك قال انه علي رضي الله عنه —

الشبهة الثامنة — ان ابابكر والعباس ما كانا صالحين للامامة فتعين ان يكون الامام هو عليا —

انما قلنا انهما ما كانا صالحين — وذلك لانهما كانا كافرين في اول الامر وكل من كفر بالله طرفة عين لم يصلح الامامة والدليل عليه قوله تعالى (واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) وجه الاستدلال به ان لفظ العهد مطلق وذكر الامامة قد جرى قبل ذلك فوجب ان يكون المراد من هذا العهد هو الامامة — اذا ثبت هذا فنقول كل من كان كافرا فهو ظالم لقوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) ولقوله تعالى (والكافرون هم الظالمون) واذا ثبت هذا فنقول كل شخص اتصف بالكفر فهو في تلك الحالة يتصف بالظلم وكان في ذلك الوقت موصوفا بانه ظالم فوجب ان يصدق عليه في ذلك الوقت انه لا ينال عهد الامامة وقولنا بانه لا ينال عهد الامامة كلام يتناول الوقت الحاضر الحاضر وجملة الاوقات المستقبلة بدليل صحة استثناء جميع الاوقات منه فيقال ان هذا الظالم والكافر لا ينال عهد الامامة لا بعد كفره ولا بعد ظلمه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحت اللفظ فثبت ان الكافر حال ما كان موصوفا بكفره صدق عليه انه لا ينال عهد الامامة البتة في شئ من اوقات وجوده لا حال كفره ولا بعد كفره — واذا ثبت هذا ثبت ان كل من كفر بالله طرفة عين فانه لا ينال عهد الامامة بمقتضى هذه الآية وثبت ان ابابكر وعمر والعباس رضي الله عنهم كانوا قبل ظهور دين محمد عليه السلام على الكفر فوجب ان يخرجوا عن صلاحية الامامة واذا خرجوا عن هذه الصلاحية تعين علي رضي الله عنه الامامة —

واعلم ان هذه الآية كما دلت على ان عليا هو الامام بعد النبي عليه السلام فكذلك

تدل

تدل على انه لم يكفر طرفة عين بالله لانه لو كان قد كفر بالله فى اول عمره لزم بحكم هذه الآية ان لايكون اهلا للامامة فثبت ايضا ان ابابكر والعباس ليسا اهلا للامامة بمقتضى هذه الآية فيلزم خروج ابى بكر والعباس وعلى عن اهلية الامامة وكان اجماع الامامة على ان الامام بعد رسول الله احد هؤلاء الثلثة باطلا ولما كان الطعن فى الاجماع فاسدا وثبت ان ابابكر والعباس كانا قد كفرا بالله قبل ظهور دين محمد عليه السلام ثبت ان عليا رضى الله عنه لم يكفر بالله قط حتى لا يلزم الطعن فى الاجماع ـ

الشبهة التاسعة ـ التمسك بقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) امرنا بالكون مع الصادقين والامر بالكون مع الصادقين مشروط بوجود من يعلم قطعا انه من الصادقين والذى يعلم قطعا انه من الصادقين هو الذى يعلم منه كونه واجب العصمة فثبت ان الخلق مأمورون بمتابعة شخص واجب العصمة واذا ثبت ذلك ثبت ان الامام هو على بالوجه الذى قررناه فى الطرق المتقدمة ـ

الشبهة العاشرة ـ التمسك بقوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله) وهذه الاولوية مطلقة فوجب حملها على الكل دفعا للاجمال وايضا يصح استثناء اى وصف اريد كقوله (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض) الا فى كونه قائما مقامه بعد موته والا فى التصرف فى اتباعه وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان هذا اللفظ يتناول الامامة ـ اذا ثبت هذا فنقول لاشك ان ابابكر ما كان من اولى الارحام لمحمد عليه السلام وكان على كذلك فكان على رضى الله عنه اولى بالامامة ـ

الشبهة الحادية عشر ـ التمسك بقوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون) ـ

وجه الاستدلال بالآية ان نقول ـ هذه الآية تدل على امامة شخص معين ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الشخص هو عليا ـ

اما بيان المقام الاول ـ فالدليل عليه ان لفظ الولى مستعمل فى معنيين ـ

احدهما ـ المتصرف كقوله عليه السلام (ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل) ـ

والثانى ـ المحب والناصر كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ويجب ان لايكون حقيقة فى معنى آخر تقليلا للاشتراك ـ

اذا ثبت هذا فنقول ـ الولى المذكور فى هذه الآية ليس بمعنى الناصر فوجب ان يكون بمعنى المتصرف وانما قلنا انه ليس بمعنى الناصر لان الولى المذكور فى هذه الآية غير عام فى حق كل المؤمنين لانه تعالى ذكره بكلمة انما وهى للحصر قال الشاعر ـ

ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر

واما الولاية بمعنى النصرة فهى عامة فى حق كل المؤمنين بدليل قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ويلزم من صحة هاتين المقدمتين القطع بان الولاية المذكورة فى هذه الآيه ليست بمعنى النصرة واذا بطل هذا المعنى وجب ان يكون المراد من الولاية المذكورة فى هذه الآية التصرف فصار معنى الآية انما المتصرف فيكم ايها الامة هو الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف فى كل الامة هو الامام فثبت ان هذه الآية دالة على امامة شخص معين واذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون ذلك الشخص هو عليا رضى الله عنه ويدل عليه وجهان ـ

الاول ـ ان الامة فى هذه الآية على قولين فمنهم من قال انها لاتدل على امامة احد منهم ومنهم من قال انها تدل على امامة على بن ابى طالب وليس فى الامة احد يقول انها تدل على امامة غيره فلما ثبت دلالتها على اصل الامامة وجب دلالتها على امامة على بن ابى طالب اذ لو دلت على امامة غيره كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل ـ

الثانى ـ انه اتفق ائمة التفسير على ان المراد بقوله تعالى (الذين يقيمون الصلوة ويؤتون

ويؤتون الزكوة وهم راكعون) هو علي بن ابي طالب فلما دل قوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا على امامة من كان مرادا بقوله (والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة) وثبت ان المراد بذلك هو علي ثبت دلالة هذه الآية على امامة علي رضي الله عنه —

الشبهة الثانية عشر — التمسك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (من كنت مولاه فعلي مولاه) والكلام في التمسك بهذا الخبر مبني على مقامين —

الاول — تصحيح اصل الخبر واقوى ما قيل فيه ان الامة في هذا الخبر على قولين منهم من تمسك به في اثبات فضيلة علي ومنهم من تمسك به في اثبات امامته وذلك يقتضي اتفاقهم على قبوله وكل خبر اجمعت الامة على قبوله وجب القطع بصحته —

واما المقام الثاني — وهو التمسك به على الامامة فهو من وجهين —

الاول — ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال (ألست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه) —

واعلم ان التمسك بهذا الوجه موقوف على مقدمات —

الاولى — ان لفظ المولى يحتمل الاولى والدليل عليه قوله تعالى (مأواكم النار هي مولاكم) —

قال المفسرون — معناه النار اولى بكم فدل هذا على ان لفظ المولى يحتمل الاولى —

المقدمة الثانية — ان المراد من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه معناه من كنت اولى به فعلي اولى به — والدليل عليه ان لفظ المولى يحتمل الاولى فان لم يحتمل لفظ المولى معنى آخر وجب حمله ههنا على الاولى وان احتمل معنى آخر سوى الاولى فنقول على هذا التقدير يكون لفظ المولى محملا محتاجا الى البيان والتفسير والكلام المذكور في مقدمته وهو ذكر الاولى يصلح بيانا له فوجب ان يكون هذا المحمل مفسرا بما ذكرنا في المقدمة الاولى ازالة للاجمال فثبت انه سواء كان لفظ المولى محتملا لمعنى آخر سوى الاولى اوغير محتمل له فانه يجب ان يكون المولى مفسرا ههنا بالاولى —

المقدمة الثالثة ــ لما ثبت ان قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه معناه، من كنت اولى به فعلى اولى به فنقول هذا يدل على الامامة لان قوله من كنت اولى، به فعلى اولى به وجب حمله على ثبوت الاولوية فى جميع الاشياء بدليل صحة الاستثناء، وبدليل دفع الاجمال ومعنى الاولوية ان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم فى انفسهم ولا معنى للامامة الا هذا فثبت بهذا دلالة هذا الخبر على امامة على ابن ابى طالب

الوجه الثانى ــ فى بيان دلالة هذا الخبر على الامامة ان لفظ المولى فى اللغة جاء بمعنى المعتق والمعتق وابن العم والحليف والناصر والمتصرف ودل الاجماع على انه ليس المراد المعتق والمعتق وابن العم والحليف ولا يجوز ان يكون المراد الناصر لانه يصير التقدير من كنت ناصرا له فعلى ناصر له وهذا عبث لان هذا المعنى فى غاية الظهور فلا يليق بالرسول عليه السلام ان يجمع الجمع العظيم لشرح هذا المعنى ــ

ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد المتصرف فيصير المعنى من كنت متصرفا فيه كان على متصرفا فيه ولا معنى للامامة الا ذلك فثبت ان هذا الخبر يدل على امامته

الشبهة الثالثة عشر ــ التمسك بقوله عليه السلام (انت منى بمنزلة هرون من موسى) اما بيان صحة هذا الخبر فكما تقدم ذكره فى خبر المولى ــ

واما الاستدلال ــ به على الامامة فهو مبنى على مقدمات اولها ان هرون عليه السلام كان خليفة لموسى عليه السلام بعد موته والدليل عليه انه كان خليفة له حال حياته فوجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير ان يبقى ــ

وانما قلنا ــ انه كان خليفة له حال حياته لقوله تعالى (واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفنى فى قومى) ــ

وانما قلنا ــ انه لما كان خليفة له حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته لان هرون بحيث لو بقى بعد وفاة موسى لكان خليفة له لانه لو لم يكن كذلك لاقتضى ذلك انعزال هرون عن تلك الخلافة وهذا الانعزال مشتمل على الاهانة والاذلال وذلك لا يليق بمنصب النبوة التى كانت حاصلة لهرون ــ

وثانيها ــ ان المنازل قسمان منها ما حصل ومنها ما كونه بحيث لو بقى لحصل له مثاله

للابن

للابن مع الاب حالتان - احداهما - اذا مات الاب احد الابن ميراثه -
والثانى - ما اذا لم يمت الاب بعد فهي هذه الحالة الابن وان لم يأخذ ميراثه لكنه حصل للابن فى هذه الساعة كونه بحيث لو مات الاب لاخذ ميراثه فكونه فى هذه الحيثية وبهذه الحالة حكم حاصل فى الحال -

اذا ثبت هذا فنقول - ان هرون لما توفى قبل موسى عليه السلام لم يصر خليفة له بعد وفاته ولكنه كان بحال لو بقي بعد موسى لكان خليفة له بعد موته فكون هرون بهذه الحيثية وهذه الحالة صفة من صفات هرون ومنزلة من منازله وهي منزلة متحققة حاصلة فى الحال -

وثالثها - ان قوله عليه السلام انت منى بمنزلة هرون من موسى يتناول جميع المنازل ويدل عليه وجهان -

الاول - لو كان المراد منه منزلة واحدة مع انها غير مذكورة لصار هذا الحديث مجملا والاجمال خلاف الاصل فوجب حمل اللفظ على كل المنازل دفعا للاجمال -

والثانى - انه عليه السلام قال فى آخر هذا الحديث (الا انه لا نبى بعدى) وهذا يدل على ان المراد من الخبر اثبات جميع المنازل سوى هذه المنزلة الواحدة -

واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث فنقول الخبر دل على ان جميع المنازل الحاصلة لهرون من موسى كان حاصلا على رضى الله عنه من محمد صلى الله عليه وآله وسلم وثبت ان من منازل هرون من موسى كون هرون بحيث لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان خليفة له فوجب ان يكون من جملة منازل على من محمد عليه السلام انه بحيث لو عاش بعد محمد عليه السلام لكان خليفة له لكنه عاش بعد محمد عليه السلام فوجب ان يكون خليفة له فثبت ان هذا الخبر نص فى امامة على بن ابى طالب رضى الله عنه - لا يقال هذا الخبر فى واقعة طعن المنافقين فى قصة تبوك - لانا نقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب -

الشبهة الرابعة عشر - ان الامة مجمعة على انه عليه السلام استخلف عليا رضى الله عنه على المدينة فى غزوة تبوك ثم انه ما عزله عنها فوجب ان يبقى خليفة له على

المدينة بعد موته واذا كان خليفة له على المدينة بعد موته كان خليفة له فى كل الامة لانه لاقائل بالفرق —

الشبهة الخامسة عشر — انهم نقلوا عن ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم انواع الطاعة فى صحة الامامة واذا بطلت امامتهم بهذا الطريق ثبت القول بامامة على بن ابى طالب رضى الله عنه ضرورة انه لا قائل بالفرق وتلك المطاعن مذكورة فى الكتب المبسوطة —

والجواب — اعلم انا لما اوردنا اكثر ما يتمسك القوم به فى مذهبهم فلنذكر ايضا بعض ما نتمسك به فى اثبات امامة ابى بكر رضى الله عنه ثم نرجع الى الجواب عن شبهاتهم فنقول لنا فى المسئلة وجوه اخر من الدلائل سوى ما ذكرناه —

الحجة الاولى — التمسك بقوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم) فقوله (الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات) صيغة جمع اقلها ثلاثة فقد وعد الثلاثة فما فوقها من اصحاب محمد عليه السلام ان يستخلفهم فى الارض ويمكنهم من دينهم الذى ارتضى لهم وكل ما وعدالله به فقد فعله ولم يوجد الاخلافة الخلفاء الاربعة فوجب القطع بانها هى التى وعدالله به فى هذه الآية واثنى عليها وعظمها وهذا يوجب القطع بصحة خلافة هؤلاء الاربعة —

الحجة الثانية — التمسك بقوله تعالى (قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم اويسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما —

وجه الاستدلال بالآية ان الداعى لهؤلاء الاعراب اما محمد عليه السلام واما احد الخلفاء الثلثة اعنى ابا بكر وعمر وعثمان واما ان يكون الداعى هو على رضى الله عنه واما ان يكون الداعى من كان بعد على —

لاجائز ان يقال الداعى هو محمد عليه السلام لقوله تعالى (سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم

قال

قال الله من قبل)

ولاجائزان يكون المراد هو علي لانه تعالى قال في صفة هذه الدعوة (تقاتلونهم اويسلمون) ولم يتفق لعلي بعد النبي عليه السلام قتال بسبب طلب الاسلام بل كانت محارباته بسبب طلب الامامة ولاجائزان يكون المراد من كان بعد علي لانهم عندنا كانوا على الخطأ وعند الخصم كانوا على الكفر وعلى التقديرين فلايليق بهم قوله تعالى (فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما)

ولما بطلت هذه الاقسام لم يبق الاان يكون المراد به احد الخلفاء الثلاثة اعني ابابكر وعمر وعثمان وعلى هذا التقدير تكون الآية دالة على صحة خلافة احد هؤلاء الثلثة ومتى صحت خلافة احدهم صحت خلافة الكل ضرورة انه لاقائل بالفرق —

الحجة الثالثة — لو كانت خلافة ابي بكر باطلة لما كان ممدوحا معظما عند الله تعالى وقد كان كذلك فوجب القطع بصحة خلافته —

اما الملازمة فظاهرة والخصم موافق عليه وانما قلنا انه ممدوح من عندالله لوجوه — احدها قوله تعالى (لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة) وهو ممن كان بايع تحت الشجرة فوجب ان يكون ممن رضي الله عنه —

وثانيها — قوله تعالى(والسابقون الاولون من المهاجرين والانصاروالذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه) الآية ولا شك انه كان من السابقين الاولين فاناوان اختلفنا في انه هل كان ايمانه قبل ايمان الكل الا ان لفظ السابقين يفيد كل من كان له سبق في الدين ولولا ان المراد ذلك والا لما دخل فيه الانصار واذاثبت انه من السابقين وجب ان يدخل تحت قوله (رضي الله عنهم ورضوا عنه)

وثالثها — قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى)

فنقول — اتفق الاكثرون من اهل التفسير على ان المراد من هذه الآية هوابوبكر ونحن مع هذا نقيم الدلالة عليه —

فنقول انه تعالى وصف الشخص المراد من هذه الآية بانه اتقى واذا كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى (ان اكرمكم عندالله اتقاكم) والاكرم عند الله لابد وان يكون افضل فثبت ان المراد من هذه الآية شخص هو افضل الخلق واجمعت الامة على ان افضل الخلق بعد الرسول عليه السلام اما ابوبكر واما علي فاذا هذه الآية مختصة اذا بابي بكر واما بعلي لاجائز ان تكون نازلة في حق علي لان الشخص المراد من هذه الآية موصوف بوصف معين وهو انه ليس لاحد عنده من نعمة تجزى وعلى ما كان كذلك لان عليا انما نشأ في تربية محمد عليه السلام وطعامه عنده وشرابه وذلك نعمة تجزى واما ابوبكر فانه ما كان للنبي عليه السلام في حقه نعمة تجزى بل كان له في حقه نعمة الارشاد الى الدين الا ان هذه النعمة لاتجزى بدليل انه تعالى حكى عن الانبياء عليهم السلام انهم كانوا يقولون لامهم (لا اسئلكم عليه من اجر ان اجري الا على رب العالمين) ولم يقل تعالى وما لاحد عنده من نعمة بل قال وما لاحد عنده من نعمة تجزى فبهذا القيد خرج علي رضي الله عنه عن ان يكون مرادا بهذه الآية فبقي ان يكون المراد بهذه الآية هو ابوبكر —

اذا ثبت — هذا فنقول دلت الآية ايضا على انه افضل الخلق فانه تعالى لما وصفه بانه اتقى والاتقى افضل وجب ان يكون هو افضل الخلق ودلت الآية ايضا على انه تعالى راض عنه في الحال والاستقبال لانه قال ولسوف يرضى وكلمة سوف مختصة بالاستقبال وهذا يدفع سؤال من قال لعله تعالى كان راضيا عنه في تلك الحالة لما كان مرضيا ثم زال الرضاء عنه وقت اشتغاله بالخلافة لانه تعالى بين بقوله ولسوف يرضى بقاء ذلك الرضوان في المستقبل (١) فثبت بمجموع ما ذكرنا انه لو كانت خلافته باطلة لما كان مرضيا عندالله في الحال والاستقبال وثبت انه مرضي عندالله في الحال والاستقبال فوجب القطع بصحة خلافته —

الحجة الرابعة — قال بعضهم رأينا الصحابة كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله وعلي ابن ابي طالب كان يخاطبه بهذا الخطاب والخصم يساعد عليه الا انه يحمله على التقية ثم رأينا ان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق فقال (للفقراء المهاجرين الذين

اخرجوا

(١) مص — في الحال والاستقبال —

اخرجوا من ديارهم واموالهم) الى قوله تعالى (اولئك هم الصادقون) فلما ثبت انهم خاطبوه بخليفة رسول الله واخبر الله عن كونهم صادقين لزم الحكم بانه كان خليفة رسول الله حقا وهذا الوجه قريب ـ

الحجة الخامسة ـ لو كانت الخلافة حقا لعلى لكان اما ان يقال الامة اعانوه على طلب هذا الحق او ما اعانوه فان كان الاول وجب عليه ان يطلبه لانه اذا لم يطلبه مع القدرة على الطلب كان ذلك التقصير لا محالة عليه وان قلنا انهم ما اعانوه بل خذلوه لزم ان يقال ان هذه الامة كانت شر الامم لكنه تعالى وصف هذه الامة بانها خير الامم قال تعالى (كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) فوصفهم بكونهم آمرين بكل معروف ناهين عن كل منكر فلو انهم خذلوا عليا وما اعانوه على طلب حقه لكانوا شر امة اخرجت للناس ولما كانوا آمرين بالمعروف ولا ناهين عن المنكر وكل ذلك باطل ـ

الحجة السادسة ـ التمسك بقوله عليه السلام (اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر) وقوله اقتدوا صيغة امر وهى اما للوجوب او للندب وعلى التقديرين فانه يدل على جواز الاقتداء بهما فى الاحكام ولو كانا على الخطأ والضلال لما جاز ذلك والشيعة طعنوا فيه من وجوه ـ

احدها ـ انه خبر واحد فلا يكون حجة ـ

وثانيها ـ ان هذا لو صح لكان نصا فى ثبوت امامته فكان يجب عليه يوم السقيفة ان لا يوقف امامته على البيعة ـ

وثالثها ـ لعله عليه السلام قال اقتدوا باللذين من بعدى ابا بكر وعمر فامر ابا بكر وعمر بالاقتداء باللذين سقيان بعده وهو كتاب الله عزوجل وعترته كما ذكره فى خبر آخر ـ

والجواب ـ عن الاول ان امر هؤلاء الشيعة عجيب فانهم اذا وجدوا خبرا يقوى مذهبهم كخبر المولى وخبر المنزلة زعموا انه متواتر واذا وجد واخبرا يقوى قولنا زعموا انه خبر واحد وليس بصحيح وهذا يجرى مجرى التحكم ـ

لايقال ـ الاخبار الواردة فى حق على اقوى لان بنى امية مع قوة سلطنتهم بالغوا فى اخفاء مناقب على رضى الله عنه فلولا قوتها والا لما بقيت مع هذا المبطل القوى ـ لانا نقول ـ هذا معارض بما روى ان الروافض كانوا فى جميع الاعصار مبالغين فى القاء الشبهات فى فضائل ابى بكر فلولا قوتها والا لما بقيت بل الترجيح من هذا الجانب لان الانسان حريص على ما منع منه فملوك بنى امية لما كان اجتهادهم فى اخفاء مناقب على اكثر كانت الدواعى اشد توفرا على نقلها ـ

اما الروافض ـ فانهم يلقون الشبهات والشكوك فى فضائل ابى بكر وذلك يوجب وهنها وضعفها فلما بقيت مع هذا المانع القوى علمنا انها فى غاية الصحة ـ قوله لو صح هذا الخبر لكان نصا فى امامته ـ

قلنا ـ لانسلم لاحتمال ان يكون هذا دليلا على وجوب الاقتداء بهما فى الفتوى او فى الرأى والمشورة واذا كان هذا محتملا لم يكن ذلك نصا فى ثبوت الامامة ـ بل انه يدل على ان امامته الحاصلة بالبيعة حقة لانها لو كانت باطلة لما امرنا الرسول عليه السلام باتباع المبطل ـ

قوله ـ لعل الرواية اقتدوا باللذين من بعدى ابا بكر وعمر ـ

قلنا ـ فتح الباب فى امثال هذه التحورات والتحريفات يفضى الى سقوط الوثوق بالقرآن وبجميع الاخبار فان الاستدلال بالدلائل اللفظية لايتم الامع الاعراب فاذا وجهنا الطعن الى الاعرابات سقط التمسك بالكل ـ

الحجة السابعة ـ روى انه عليه السلام قال (الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) وصف القائمين بهذا الامر فى مدة ثلثين سنة بعده بالوصف الدال على التعظيم والمدح ووصف من جاء بعد ذلك بالوصف الدال على انهم ارباب الدنيا لاارباب الدين وذلك نص على صحة خلافة الخلفاء الاربعة ـ

لايقال هذا خبر واحد ـ قلنا عندنا الامامة من فروع الدين فلايمتنع اثباتها بخبر واحد ثم اذا انصفنا لم نجد هذا الخبر اقل مرتبة من خبر المولى وخبر المنزلة ـ

الحجة الثامنة ـ ان ابا بكر افضل الخلق والافضل هو الامام انما قلنا انه هو الافضل

لوجوه —
احدها — التمسك بقوله تعالى (وسيجنبها الاتقى) وقدم تقريره —
وثانيها — الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام (والله ماطلعت الشمس ولاغربت (١) على احد بعد (٢) النبيين افضل من ابى بكر) —
وثالثها قوله عليه السلام لأبى بكر وعمر (هذان سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين) واذا ثبت انه افضل وجب ان يكون هو الامام للوجه الذى تمسك به الخصم وايضا فالخصم موافق فى هذه المقدمة —
الحجة التاسعة — انه عليه السلام استخلفه على الصلاة ايام مرض موته وماعزله عن ذلك فوجب ان يبقى بعد موته خليفة له فى الصلاة واذا ثبتت خلافته فى الصلاة ثبتت خلافته فى سائر الامور ضرورة انه لاقائل بالفرق وهذا الوجه الذى تمسك به امير المؤمنين على رضى الله عنه فى اثبات امامة الصديق حيث قال لانقيلك ولانستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لديننا أفلا نقدمك فى امور دنيانا —

فان قالوا لم يثبت انه عليه السلام استخلفه فى امر الصلاة مدة مرضه — قلنا — هذه القصية لايمكن التوصل اليها الا بالروايات والكتب الصحيحة والاخبار ناطقة بذلك مثل صحيح البخارى وغيره فكيف يمكن مدافعته بمجرد التشهى —
الحجة العاشرة — ان طريق حصول الامامة اما النص اوالاختيار وبطل القول بالنص على ما سنأتى دلائله فبقى القول بالاختيار وكل من قال طريق الامامة هو الاختيار قال الامام هو ابو بكر فوجب القطع بصحة امامته ضرورة انه لا قائل بالفرق واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى الجواب عن الشبهات —
اما الشبهة الاولى — وهى قولهم اجمعت الامة على ان الامام اما على اوابو بكر اوالعباس وابو بكر والعباس لايصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون واجب العصمة وهما ماكانا واجبى العصمة فلم يصلحا للامامة فتعين على رضى الله عنه للامامة —

---

(١) مص — ولاغربت (٢) ر — من بعد —

فالجواب ـ هب ان الامة اجمعت على ان الامام احد هؤلاء الثلاثة فلم قلتم ان الاجماع حجة قالوا لانا دللنا على ان الزمان لايخلو عن وجود المعصوم فاذا اجمعت الامة اشتمل اجماعهم على قوله وقوله حق والمشتمل على الحق حق فكان اجماع الامة حقا من هذا الوجه ـ

قلنا ـ لا نسلم ان الزمان لايخلو عن وجود معصوم وقدبينا ضعف دليلكم فيه سلمنا ذلك لكن لايلزم من هذا ان الاجماع حجة لاحتمال ان الامام خاف القوم فوافقهم على اطباقهم على سبيل التقية والخوف واذا كان الامر كذلك لم يلزم من هذا القدر ان الاجماع حجة ـ

اما الشبهة الثانية ـ وهي قولهم لو كان ابوبكر اماما لكانت امامته اما ان تثبت بالنص او بالبيعة ـ قلنا حصلت امامته بالبيعة والشبهات التي ذكرتموها في ابطال البيعة قد سبق الجواب عنها ـ

واما الشبهة الثالثة ـ وهي ادعاء النص الجلي ـ فجوابها انا لا نسلم ان الرواة كانوا في جميع الاعصار بالغين الى حد الكثرة المعتبرة في التواتر ـ

قوله ولو كانوا في حد الآحاد في بعض الاعصار لاشتهر الآن وليس الامر كذلك ـ

قلنا ـ الجواب عنه من وجهين ـ

الاول ـ لا نسلم انه يجب ان يشتهر ذلك والدليل عليه ان كثيرا من الاراجيف الكاذبة قد اشتهرت الآن في الشرق والغرب ولا نعلم ان زمان ذلك الوضع اى زمان كان ولا ان ذلك الواضع من كان وايضا فان هذا النص الجلي لم يصل الى المخالفين خبره حتى انا نحلف بالله وبالايمان التي لا مخارج عنها ان خبر هذا النص لم يؤثر في قلوبنا ولم يحدث الصحة فضلا عن القطع فاذا جاز وقوع هذا النص مع عظم مرتبته ولم يصل خبره الينا فلم لا يجوز ان يقال ان رواة هذا الخبر كانوا في حد الآحاد الا ان هذا الخبر لم يصل اليكم ـ

الثاني ـ هب انه يجب ان يشتهر لكنه مشهور عند اهل العلم ان واضع هذا المذهب اعني ادعاء النص الجلي ابن الراوندي وابو عيسى الوراق وامثالهما من المشهورين

المشهورين بالكذب ثم ان هؤلاء الروافض لشدة شغفهم بتقرير مذهبهم قدلوا تلك الاحاديث (١) ورووها الاسلاف للاخلاف ثم الذي يدل على انه كذب محض وجوه —

الاول — ان هذا النص الجلي الذي لايحتمل التأويل لو حصل لكان اما ان يقال انه عليه السلام اوصله الى اهل التواتر او ما اوصله اليهم فان كان قد اوصله اليهم لكان قد شاع واستفاض ووصل الى جمهور الامة ولو كان كذلك لامتنع على الاعداء اخفاء مثل هذا النص ولو كان كذلك لامتنع اطباق الخلق مع شدة محبتهم للرسول عليه السلام ومبالغتهم في تعظيم اوامره ونواهيه على ظلم علي بن ابي طالب ومنعه من حقه فان طالب الامامة هب انه ينكر هذا النص الآن من لم يكن طالبا الامامة لاينكره فما الذي يحمله على انكار هذا النص الجلي وعلى القاء النفس في العذاب الاليم من غير غرض يرجع اليه في الدنيا والآخرة واما ان قلنا انه عليه السلام ما اوصل هذا النص الجلي الى اهل التواتر فحينئذ لا يكون مثل هذا الخبر حجة قاطعة وسقط هذا الكلام بالكلية —

الثاني — انه لم ينقل عن علي رضي الله عنه انه ذكر هذا النص الجلي في شئ من خطبه ومما تداته مع انه ذكر خبر المولى وخبر المنزلة وتمسك بجميع الوجوه ولو كان هذا النص الجلي موجودا لكان اعظم من سائر الوجوه وكيف يليق بعاقل ان يترك التمسك بالحجة القاطعة ويعول على الوجوه الخفية المحتملة —

الثالث — انه لو كان هذا النص الجلي موجودا لعرفه وبحثوا عنه [illegible] —

بيان الملازمة — انه لو جاز وجوده مع انه لم ينقل خبره الينا لجاز ان يقال [illegible] قد عورض ولم نصل خبره الينا وانه عليه السلام نسخ صوم رمضان والتوجه الى الكعبة ولم يصل خبره الينا وهذا يفضي الى تشويش الشريعة بالكلية وذلك في بطلانه —

لايقال — الفرق بين الصورتين انه كان للقوم في اخفاء هذا النص غرض وهو ان يكونوا هم الملوك والامراء وليس لهم في اخفاء ما ذكرتموه غرض —

(١) ر — الاكاذيب —

لانا نقول ـ انه لايلزم من عدم عرض معين عدم سائر الاعراض فعليكم ان تبينوا انه لم يوجد في هذه الصورة شئ من الاعراض الاخر ـ

واما الشبهة الرابعة ـ وهي قولهم انه وجد النص على امامة شخص معين ومتى كان كذلك كان هذا الشخص هو علي ـ

فنقول لانسلم انه وجد النص على امامة شخص معينه والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجه واحد وهو انه يحتمل ان يقال ان الله تعالى علم انه لو نص على شخص معين لاستنكفوا عن طاعته ولتمردوا وكيف يبعد ذلك والروافض يقولون انه تعالى لما نص على امامة على تمرد القوم وابوا اطاعته واظهروا منازعته ومخالفته ـ

واذا ثبت هذا فنقول ـ المقصود من نصب الامام رعاية مصلحة الخلق لما علم الله تعالى ان التنصيص يفضي الى الفتنة واثارة المفسدة كان الاصلح ترك التنصيص وتفويض الامر الى اختيارهم وبهذا التقرير يسقط كل ما ذكرتموه ـ

واما الشبهة الخامسة ـ وهي ان عليا رضي الله عنه افضل والافضل هو الامام ـ

قلنا ـ ان اصحابنا عارضوا هذا بان ابابكر افضل والافضل هو الامام وبالجملة فتجئ مسئلة التفضيل ان شاء الله تعالى ـ

سلمنا ان عليا كان افضل فلم قلتم ان الافضل هو الامام ولم لايجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل ـ

بيانه ـ ان المفضول اذا كان موصوفا بالصفات المعتبرة في الامامة لكنه كان اقل درجة في تلك الفضائل من غيره الا انا نعلم ان الامامة لو فوضت الى ذلك الافضل لحصل التشويش والاضطراب ولو فوضت الى هذا المفضول لاستقامت الامور وانتظمت المصالح فالعقل يقتضي تفويض الامامة الى ذلك المفضول لان المقصود من نصب الامام رعاية المصالح فاذا كانت رعاية المصالح لاتحصل (١) الا بتفويض الامامة الى هذا المفضول كان ذلك واجبا وكيف لانقول ذلك والروافض يقولون ان اكثر الناس كانوا يبغضون عليا لانه قتل اقاربهم ولهذا السبب انكروا النص عليه ومنعوه عن حقه واذا كان كذلك فهم قد اعترفوا بان تفويض الامامة

(١) ر ـ لا صالح ـ

اليه منشأ العقل وحينئذ يظهر ما ذكرناه ــ وهذا هو الجواب بعينه عن الشبهة السادسة ــ

واما الشبهة السابعة ــ وهي التمسك بقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) الآية فنقول لو كان المراد من اولى الامر هو المعصوم لكان ظاهرا لان الامر بطاعته مشروط بالقدرة على الوصول اليه لكنه غير ظاهر علمنا ان قوله ــ اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ــ ليس امرا بطاعة المعصوم ــ

لا يقال ــ نضمر في الآية شيئا والتقدير اطيعوه اذا ظهر ــ

لانا نقول ــ اذا فتحتم باب الاضمار فليس اضماركم اولى من اضمارنا فانا نقول التقدير اطيعوه اذا امركم بالطاعة ــ

واما الشبهة الثامنة ــ وهي التمسك بقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) فجوابه لم لا يجوز ان يكون ذلك مقصورا على زمان حصول صفة الظلم والاعتماد في العموم على دليل الاستثناء معارض بما ان هذا المفهوم يحتمل التقسيم فيقال الظالم لا ينال عهد الامامة في حال كونه ظالما او في جميع الاحوال ولولا ان ذلك المفهوم مشترك بين هذين القسمين والا لم يصح تقسيمه اليهما ــ

واما الشبهة التاسعة ــ وهي التمسك بقوله تعالى (وكونوا مع الصادقين) فجوابه انه لا يمكن حمله على المعصوم لانهم ليسوا ظاهرين فوجب حمله على مجموع الامة صونا للفظ عن التعطيل فتصير هذه الآية دليلا على ان الاجماع حجة ــ

واما الشبهة العاشرة ــ وهي التمسك بقوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض) فجوابه ان قوله بعضهم اولى ببعض لا يفيد العموم والاعتماد على دليل الاستثناء معارض بما ذكرناه في صحة التقسيم ــ

واما الشبهة الحادية عشر ــ وهي التمسك بقوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله) فجوابه لم لا يجوز ان يكون المراد من الولي الناصر ــ

وقوله ــ الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة والولاية بمعنى النصرة عامة ــ

قلنا ـ الولاية بمعنى النصرة اذا اضيفت الى من سوى على رضى الله عنه من الامة فكانت مخصوصة لامحالة بعلى لان الانسان يستحيل ان يكون ناصر النفسه واما اذا لم تكن مضافة الى اقوام معينين كانت عامة فقوله انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة المذكورة وهذا خطاب مع كل الامة سوى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فلاجرم كانت الولاية بمعنى النصرة هذا خاصة بالمؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة ـ

واما قوله ـ (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ليست الولاية المذكورة فيه مضافة الى اقوام معينين فلاجرم ما كانت خاصة بقوم معينين فثبت بما ذكرنا انه لا يمتنع ان تكون الولاية المذكورة فى قوله (انما وليكم الله) هى المسرة بمعنى المحبة والنصرة واذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الشبهة ـ ثم نقول ان دل ما ذكرتم على ان الولاية المذكورة فى الآية بمعنى التصرف فههنا ما يبطل ذلك وهو من وجهين ـ

الاول ـ انه يقتضى حصول الامامة لعلى فى زمان حياة محمد عليه السلام وانه باطل ـ والثانى ـ ان قوله تعالى (والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون) مشتمل على سبعة الفاظ من صيغ الجموع فحملها على الشخص الواحد خلاف الاصل ـ

واما الشبهة الثانية عشر ـ وهى التمسك بقوله عليه السلام (من كنت مولاه فعلى مولاه) فجوابها من وجوه ـ

الاول ـ انه خبر واحد قوله الامة اتفقت على صحته لان منهم من تمسك به فى تفضيل على ومنهم من تمسك به فى امامته قلنا تدعى ان كل الامة قبلوه قبول القطع او قبول الظن ـ الاول ممنوع وهو نفس المطلوب والثانى مسلم وهو لا ينفعكم فى مطلوبكم سلمنا صحة الحديث لكن لا نسلم ان لفظ المولى يحتمل الاولى ـ

والاستدلال بقوله تعالى النار هى مولاكم بمعنى هى اولى بكم مدفوع بما انه لايجوز اقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر فيقال هذا اولى من ذلك

ولا يقال

ولايقال هذا مولى من ذلك ويقال هذا مولى فلان ولايقال هذا اولى فلان ـ وسلمنا ان لفظ المولى يحتمل الاولى ولكن لا نسلم انه يجب حمل لفظ المولى في هذا الحديث على الاولى ـ

قوله المولى محمل والاولى يحتمل ان يكون بيانا له فوجب حمله عليه قلنا هذا دليل ظني فلايقبل في القطعيات سلمنا انه محمول على الاولى لكن لا نسلم انه يجب ان يكون اولى بهم في كل شئ بل يجوز ان يكون اولى بهم في بعض الاشياء وهو وجوب محبته وتعظيمه والقطع على سلامة باطنه فانه روى انه عليه السلام انما قال هذا الكلام عند منازعة جرت بين زيد وعلى فقال على لزيد انت مولاى فقال زيد لست مولى لك وانما انا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام هذا الكلام عند هذه الواقعة فوجب صرف الاولوية الى حكم هذه الواقعة وهو ان من كنت اولى به في المحبة والتعظيم والقطع على سلامة الباطن فعلى اولى به في هذه الاحكام ـ

ثم نقول حمل اللفظ على ما ذكرناه اولى من حمله على الامامة والا لزم كونه اماما حال حياة محمد عليه السلام وبعد الحكم بتصرفه في الامة ولاشك في بطلان هذا الكلام ـ

واما الوجه الثانى من الوجهين الذين تمسكوا بهما من هذا الخبر فجوابه انا نحمل لفظ المولى على الناصر والمعنى من كنت ناصراله فعلى ناصرله اوالمعنى من كنت سيداله فعلى سيدله ولاشك ان هذا اللفظ يفيد التعظيم لانه يفيد القطع بسلامة باطن على عن الكفر والفسق وانه لايحبه الامن احبه الله (١) ورسوله وهذا سيد اعظم المدائح واجل المناصب ومما يدل قطعا على انه ليس المراد من هذا الخبر تقرير الامامة ان النبي عليه السلام ما كان يخاف احدا في تبليغ احكام الله تعالى كما قال تعالى (يأيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) الى قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) فلوكان غرضه تقرير كونه اماما لذكره باللفظ صريح معلوم يعرفه كل احد فلما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح علمنا انه ليس الغرض من هذا الخبر

(١) مص ولا يحبه الا من يحبه الله ـ

ذكر امر الامامة ـ

واما الشبهة الثالثة عشر ـ فجوابها ان هذا الخبر من باب الآحاد على مامر تقريره فيما تقدم ـ سلمنا صحته لكن لا نسلم ان هارون عليه السلام كان بحيث لو بقي لكان خليفة لموسى عليه السلام ـ

قوله لانه استخلفه فلو عزله كان ذلك اهانة في حق هارون ـ

قلنا ـ لانسلم فلم لايجوز ان يقال ان ذلك الاستخلاف كان الى زمان معين فانتهى ذلك الاستخلاف بانتهاء ذلك الزمان وبالجملة فهم مطالبون باقامة الدليل على لزوم النقصان عند انتهاء هذا الاستخلاف بل هذا بالعكس اولى لان من كان شريكا لانسان في منصب ثم يصير نائبا له وخليفة له كان ذلك يوجب نقصانا في حاله واذا ازيلت تلك الخلافة زال ذلك النقصان وعاد ذلك الكمال سلمنا ان هارون كان بحيث لو عاش لكان خليفة له بعد وفاته لكن لم قلتم ان قوله (انت مني بمنزلة هرون من موسى) يتناول جميع المنازل ودليل الاستثناء معارض بحسن الاستفهام وحسن التقسيم وحسن ادخال لفظي الكل والبعض عليه ـ

واما الشبهة الرابعة عشر ـ وهي انه عليه السلام استخلفه في غزاة تبوك فنقول لم لايجوز ان يقال ذلك الاستخلاف كان مقدرا بمدة ذلك السفر فلاجرم انتهى ذلك الاستخلاف بانقضاء تلك المدة وايضا فانه معارض باستخلاف النبي عليه السلام ابا بكر حال مرضه في الصلوة فان انكروا ذلك انكرنا ذلك ـ

واما الشبهة الخامسة عشر ـ وهي التمسك بالمطاعن في ابي بكر وعمر وعثمان ـ فجوابها ـ ان ماذكرناه من الدلائل على امامة ابي بكر رضي الله عنه دلائل يقينية وما ذكرتموه من المطاعن محتمل والمحتمل لايعارض اليقين والاستقصاء في تلك التفاصيل لايليق بهذا المختصر والله التوفيق ـ

الفصل الخامس

في بيان ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو

مذهب اصحابنا ان افضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو ابو بكر

رضي الله

رصى الله عنه وهو قول قدماء المعتزلة ـ

ومذهب الشيعة انه عـلى بن ابى طالب رصى الله عنه وهو قول اكثر المتأخرين من المعتزلة ـ

اما اصحابنا ـ فقد تمسكوا بقوله تعـالى (وسيجنبها الاتقى) وبقوله عليه السلام (والله ماطلعت شمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابى بكر) وكل ذلك قد مضى تقريره فى الفصل المتقدم ـ

واما الشيعة فقد احتجوا على ان عليا افضل الصحابة بوجوه ـ

الحجة الاولى ـ التمسك بقوله تعالى (فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم) وثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله وانفسنا هو على ومن المعلوم انه يمتنع ان تكون نفس على هى نفس محمد بعينه فلابد وان يكون المراد هو المساواة بين النفسين وهذا يقتضى ان كل ما حصل لمحمد من الفضائل والمناقب فقد حصل مثله لعلى ترك العمل بهذا فى فضيلة النبوة فوجب ان تحصل المساواة بينهما فيما وراء هذه الصفة ثم لاشك ان محمدا عليه السلام كان افضل الخلق فى سائر الفضائل فلما كان على مساويا له فى تلك الفضائل وجب ان يكون افضل الخلق لان المساوى للافضل يجب ان يكون افضل ـ

الحجة الثانية ـ التمسك بخبر الطير وهو قوله عليه السلام (اللهم ائتنى باحب الخلق اليك يأكل هذا الطير معى) والمحبة من الله تعالى عبارة عن كثرة الثواب والتعظيم ـ

الحجة الثالثة ـ ان عليا رصى الله عنه كان اعلم الصحابة والاعلم افضل ـ

انما قلنا ـ انه كان اعلم الصحابة للاجمال والتفصيل ـ اما الاجمال فهو انه لا نزاع ان عليا كان فى اصل الخلقة فى غاية الذكاء والفطنة والاستعداد للعلم وكان محمد عليه السلام افضل العقلاء واعلم العلماء وكان على فى غاية الحرص فى طلب العلم وكان محمد عليه السلام فى غاية الحرص فى تربية على وفى ارشاده الى اكتساب الفضائل ثم ان عليا رصى الله عنه نشأ من اول صغره فى حجر محمد عليه السلام وفى كبره صار ختنا له وكان يدخل عليه فى كل الاوقات ومن المعلوم ان التلميذ اذا كان فى

غاية الذكاء والحرص على النقل (١) وكان الاستاذ فى غاية الفضل وفى غاية الحرص على التعليم ثم اتفق لمثل هذا التلميذ ان اتصل بخدمة هذا الاستاذ من زمان الصغر وكان ذلك الاتصال بخدمته حاصلا فى كل الاوقات فانه يبلغ ذلك التلميذ فى العلم مبلغا عظيما وهذا بيان اجمالى فى ان عليا كان اعلم الصحابة واما ابوبكر فانه انما اتصل بخدمته عليه السلام فى زمان الكبر وايضا ما كان يصل الى خدمته فى اليوم والليلة الا زمانا يسيرا اما على فانه اتصل بخدمته فى زمان الصغر وقد قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر فثبت بما ذكرنا ان عليا كان اعلم من ابى بكر ـ

واما التفصيل ـ فيدل على ذلك وجوه ـ

الاول ـ قوله عليه السلام (اقضاكم على) والقضاء محتاج الى جميع انواع العلوم فلما رجحه على الكل فى القضاء لزم انه رجحه عليهم فى جميع العلوم واما سائر الصحابة فقد رجح كل واحد منهم على غيره فى علم واحد كقوله عليه السلام افرضكم زيد بن ثابت ـ واقرأكم ابى ـ

والثانى ـ ان اكثر المفسرين سلموا ان قوله تعالى (وتعيها أذن واعية) نزل فى حق على رضى الله عنه وتخصيصه بزيادة الفهم يدل على اختصاصه بمزيد العلم ـ

الثالث ـ روى ان عمر رضى الله عنه امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فنبهه على رضى الله عنه وقال له الآية (وحمله وفصاله ثلثون شهرا) مع قوله (والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين) على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فقال عمر (لولا على لهلك عمر) وروى ان امرأة اقرت بالزناء وكانت حاملا فامر عمر برجمها فقال على ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما فى بطنها فترك عمر رجمها وقال لولا على لهلك عمر ـ

فان قيل ـ لعل عمر امر برجمها من غير تفحص عن حالها فظن انها ليست بحامل فلما نبهه على رضى الله عنه ترك رجمها ـ

قلنا ـ هذا يقتضى ان عمر رضى الله عنه ما كان يحتاط فى سفك الدماء وهذا

---

(١) ر ـ التعلم

اشر من الاول ـ

وروى ـ ايضا ان عمر قال يوما على المنبر (الا لا تغالوا فى مهور النساء فمن غالى فى مهر امرأة جعلته فى بيت المال) فقامت عجوز وقالت يا امير المؤمنين أ تمنع عنا ما احله الله لنا قال تعالى (وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) فقال عمر رضي الله عنه كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت فهذه الوقائع وقعت لغير على ومثلها لم يتفق لعلى ـ

الرابع ـ نقل عن علي رضي الله عنه انه قال والله لو كسرت لى (١) الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله مامن آية نزلت فى بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفى اى شئ نزلت ـ

طعن ابو هاشم فى هذا وقال التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها الجواب عنه من وجوه ـ

الاول ـ لعل المراد شرح كمال علمه بتلك الاحكام المنسوخة على التفصيل وبالاحكام الناسخة لها الواردة فى القرآن ـ

والثانى ـ لعل المراد ان قضاة اليهود والنصارى متمكنون من الحكم والقضاء على وفق اديانهم بعد بذل الجزية فكان المراد انه لو جاز للمسلم ذلك لكان هو قادرا عليه والثالث ـ لعل المراد يستخرج من التوراة والانجيل نصوصا دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فكان ذلك اقوى فى التمسك بها على اليهود والنصارى ـ

الرابع ـ انا نتفحص عن احوال العلوم واعظمها علم الاصول وقد جاء فى خطب امير المؤمنين على بن ابى طالب رضي الله عنه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد مالم يأت فى كلام سائر الصحابة وايضا فجميع فرق المتكلمين ينتهي آخر نسبهم فى هذا العلم اليه اما المعتزلة فهم ينسبون انفسهم اليه واما الاشعرية فكلهم منتسبون الى الاشعرى وهو كان تلميذا لابى على الجبائى

---

(١) ر ـ الفيت ـ

للمعتزلى وهو منتسب الى امير المؤمنين على بن ابى طالب رضى الله عنه -

واما الشيعة فانتسابهم اليه ظاهر -

واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم عنه كلهم منتسبون الى اكابرهم واولئك الاكابر كانوا تلامذة على بن ابى طالب رضى الله عنه فثبت ان جمهور المتكلمين من فرق الاسلام كلهم كانوا تلامذة على بن ابى طالب رضى الله عنه وافضل فرق الامة هم الاصوليون فكان هذا منصبا عظيما فى الفضل -

ومنها - علم التفسير وابن عباس رئيس المفسرين وهو كان تلميذ على ومنها علم الفقه وكان فيه فى الدرجة العالية ولهذا قال عليه السلام (اقضاكم على) وقال على لو كسرت لى الوسادة لحكمت لاهل التوراة بتوراتهم على ما نقلناه ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان واحدا من الفصحاء الذين بعده لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذى ارشد ابا الاسود الدؤلى اليه ومنها علم تصفية الباطن ومعلوم ان نسب جميع الصوفية ينتهى اليه ومنها علم الشجاعة وممارسة الاسلحة ومعلوم ان نسبة هذه العلوم ينتهى اليه فثبت بما ذكرنا انه رضوان الله عليه كان استاذ العالمين بعد محمد عليه السلام فى جميع الخصال المرضية والمقامات الحميدة الشريفة -

واذا ثبت انه كان اعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجب ان يكون افضل الخلق بعد الرسول لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقوله تعالى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات) -

الحجة الرابعة - فى بيان ان عليا افضل الصحابة ان عليا كان اكثر جهادا من ابى بكر فوجب ان يكون افضل منه اما انه كان اكثر جهادا منه فلا مرية فيه ظاهر لمن قرأ كتب السير واما انه من كان اكثر جهادا كان افضل لقوله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما) -

لا يقال - لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجهاد جهاد النفس كما قال تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) -

لانا نقول ـ ان قوله على القـاعدين يدل على ان المراد من ذلك الجهاد مع اعداء الدين ـ

الحجة الخامسة ـ التمسك بقصة فتح خيبر قالوا روى انه عليه السلام بعث ابابكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع ايضا منهزما وبلغ ذلك الى رسول الله صـلى الله عليه وآله وسلم فبات مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال النبي عليه السلام اين علي فقيل انه ارمدا لعينين فدعا به وتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية ثم قالوا هـذا الحديث وكيفية هذه الواقعة تدل على ان ما وصف به النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليا لم يكن ثابتا في ابي بكر وعمر لانهما رجعا منهزمين وغضب الرسول عليه السلام من ذلك ثم قال لاعطين الراية رجلا من صفته كذا وكذا وهـذا يوجب ان شيئا من هذه الصفات ما كان حاصلا لاولئك الذين غضب عليهم ألا ترى ان ملكا حصيفا لو ارسل رسولا الى غيره في مهم ففرط الرسول في اداء تلك الرسالة فغضب الملك بذلك وقال لارسلن غدا رسولا حصيفا حسن القيام باداثها لكان يعلم كل عاقل ان الذي وصف به الرسول الثـاني واثبته له ليس موجودا في الاول وليس هذا من باب دليل الخطاب وانما هو استدلال بكيفية ما جرت الاحوال عليه ـ

الحجة السادسة ـ ايمان علي رضي الله عنه كان قبل ايمان ابي بكر رضي الله عنه واذا كان كذلك كان افضل من ابي بكر ـ اما المقدمة الاولى فيدل عليه وجوه ـ

احدها ـ ما روى ان عليا قال عـلى المنبر انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ابو بكر ثم قالوا انه ادعى ذلك في مجمع النـاس وما كذبوه فدل ذلك على ان هذا المعنى كان ظاهرا فيهم ـ

وثانيها ـ روى سلمان الفارسي ان النبي عليه السلام قال (اولكم ورودا عـلى الحوض (١) علي بن ابي طالب) ـ

---

(١) ر ـ ورودا على الحوض اسلاما الخ ـ

وثالثها ـ روى انس قال بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم الاثنين واسلم على رضى الله عنه يوم الثلثاء وعن عبدالله بن الحسن (١) قال كان اميرالمؤمنين على بن ابى طالب يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقنى الى الصلوة الا نبى الله ـ

ورابعها ـ ان كون ايمان على قبل ايمان ابى بكر اقرب الى العقل وذلك لان عليا كان ابن عم محمد وفى داره ومختصا به واما ابوبكر فانه كان من الاجانب ويبعد غاية البعد ان يعرض الانسان مثل هذه المهمات العظيمة على الاجانب والاباعد قبل عرضها على الاقارب المختصين به غاية الاختصاص لا سيما والله تعالى يقول (وانذر عشيرتك الاقربين) ـ

لا يقال ـ الدليل على ان اسلام ابى بكر كان قبل اسلام على قوله عليه السلام (ما عرضت الاسلام على احد الا وله فيه كبوة غير ابى بكر فانه لم يتلعثم) وجه الاستدلال به هو ان النبى عليه السلام بين ان ابا بكر لم يتوقف فى قبول الاسلام فلو تأخر اسلامه عن اسلام غيره لم يكن ذلك التأخر بسبب توقف ابى بكر لان الحديث دل على انه لم يتوقف فوجب ان يكون ذلك لاجل انه عليه السلام قصر فى عرض الاسلام عليه وذلك يفضى الى الطعن فى الرسول عليه السلام وانه باطل فعلمنا ان الرسول ما توقف فى عرض الاسلام عليه وهو لم يتوقف فى قبوله البتة ـ

اما على فان هذا الحديث يقتضى انه كان له كبوة توقف فى قبول الاسلام فهذا يدل على ان اسلام ابى بكر كان سابقا على اسلام على سلمنا ان اسلام على كان سابقا على اسلام ابى بكر الا انا نقول ان عليا حين اسلم كان صبيا بدليل الشعر المنقول عن على رضى الله عنه انه قال ـ

سبقتكم الى الاسلام طرا علاما ما بلغت اوان حلمى

وابو بكر اسلم حين كان بالغا عاقلا والناس قد اختلفوا فى صحة اسلام الصبى وكيف كان فلاشك ان اسلام البالغ العاقل الصادر عن الاستدلال افضل (٢) من اسلام

---

(١) ر ـ الحسين (٢) مص ـ انفع ـ

الصبى

الصبى الذى لايكون بالغا سلمنا ان عليا رضى الله عنه كان بالغا وقت اسلامه الا انه لاشك انه فى ذلك الوقت ما كان مشهورا فيما بين الناس ولامحترما ولامقبول القول بل كان كالصبى الذى يكون فى البيت فما كان يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة فى الاسلام فاما ابو بكر فانه كان شيخا محترما احسيا فحصل للاسلام بسبب اسلامه قوة وشوكة فكان اسلام ابى بكر افضل من اسلام على ـ

لانا نقول ـ اما الخبر الذى تمسكتم به فى اثبات ان اسلام ابى بكر سابق على اسلام على فهو من باب الآحاد فلايفيد العلم ـ

قوله ان عليا حين اسلم ما كان بالغا ـ

قلنا ـ الجواب عنه من وجهين ـ الاول لانسلم انه اسلم قبل البلوغ ويدل عليه ان سن على كان بين خمس (١) وستين سنة والنبى عليه السلام كان قد بقى بعد الوحى ثلثة وعشرين سنة وعلى بقى بعد النبى عليه السلام قريبا من ثلثين سنة فان اسقطنا مدة ثلثة وخمسين سنة من ست وستين سنة بقى ثلثة عشر سنة فاذا كان على بن ابى طالب وقت نزول الوحى على النبى عليه السلام فيما بين اثنى عشر سنة وبين ثلثة عشر سنة وبلوغ الانسان فى هذا السن ممكن علمنا ان كون على بالغا وقت نزول الوحى على النبى عليه السلام امر ممكن ـ

واذا ثبت الامكان وجب الحكم بوقوعه بماروى ان النبى عليه السلام قال لفاطمة رضى الله عنها (زوجتك اقدمهم اسلاما واكثرهم علما) ولو قلنا انه ما كان بالغا حال ما اسلم لم يصح هذا الكلام ـ

الوجه الثانى فى الجواب عن هذا السؤال ـ هب ان عليا ما كان فى ذلك الوقت بالغا لكن لاامتناع فى وجود اسلام صبى كامل العقل قبل سن البلوغ فلهذا المعنى حكم ابو حنيفة رحمه الله بصحة اسلام الصبى على هذا التقدير فصدور الاسلام عن على

---

(١) كذا ـ فى مص ـ وفى ـ ر ـ بين خمس وسبعين سنة وبين ست وستين سنة ـ كذا ـ ولعله سقط من ـ مص ـ لفظه ـ وبين ست وستين سنة وتحرف فى ـ ر ـ ستين بسبعين ـ كما لايخفى على المتأمل ـ

وقت الصبا يدل على فضله من وجهين —

احدهما— ان الغالب على طبع الصبيان الميل الى الابوين ثم ان عليا خالف الابوين واسلم فكان هذا من فضائله —

وثانيهما— ان الغالب على الصبيان الميل الى اللعب فاما النظر والفكر فى دلائل التوحيد والنبوة فغير لائق بهم فكان اشتغال على بالنظر والفكر فى دلائل التوحيد واعراضه عن اللعب فى زمان الصبا من اعظم الدلائل على فضيلته فانه كان فى زمان صباه مساويا للعقلاء الكاملين —

قوله — حصل بسبب اسلام ابى بكر شوكة ونوع من القوة ولم يحصل بسبب اسلام على البتة شئ من القوة —

قلنا — هذا الفرق انما يظهر لو ثبت ان ابا بكر كان محترما موقرا فيما بين الخلق قبل دخوله فى الاسلام وهذا ممنوع واذا كان كذلك لم يظهر الفرق الذى ذكرتم فثبت بما ذكرنا ان اسلام على كان متقدما على اسلام ابى بكر —

واذا ثبت هذا وجب ان يقال ان عليا افضل من ابى بكر لقوله تعالى (والسابقون السابقون اولئك المقربون) ولقوله تعالى فى مدح الانبياء (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) —

الحجة السابعة — لاشك ان عليا كان من اولى القربى لمحمد عليه السلام وحب اولى القربى واجب لقوله تعالى (قل لااسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى) واما ابو بكر فانه ليس كذلك والذى يجب حبه على جميع المسلمين فهو افضل ممن لايكون كذلك —

الحجة الثامنة — قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) والمفسرون قالوا المراد بصالح المؤمنين على بن ابى طالب والمراد من المولى ههنا هو الناصر لان المفهوم المشترك من المولى بين الله وبين جبريل وبين صالح المؤمنين ليس الا هذا المعنى واذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على فضيلة على رضى الله عنه من وجهين —

الاول — ان لفظ هو فى قوله تعالى (فان الله هو مولاه) يفيد الحصر فيكون المعنى ان

ان محمدا عليه السلام لانا صر له الا الله وجبريل وعلى رضى الله عنه ومعلوم ان نصرة محمد عليه السلام من اعظم مراتب الطاعات —

والثاني — انه تعالى بدأ بذكر نفسه وثنى بجبريل وثلث بذكر على رضى الله عنه وهذا منصب عال —

الحجة التاسعة — ان عليا رضى الله عنه كان هاشميا والهاشمى افضل من غير الهاشمى والمقدمة الاولى متواترة والثانية يدل عليها قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشا واصطفى من قريش هاشما —

الحجة — العاشرة قوله عليه السلام (من كنت مولاه فعلى مولاه) ولفظ المولى فى حق محمد عليه السلام لاشك انه يفيد انه كان مخدوما للكل وصاحب الامر فيهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يقال فى على انه ايضا مخدوم لكل الامة ونافذ الحكم فيهم وهذا يوجب كونه افضل الخلق والذى يدل على انه يفيد المعنى الذى ذكرناه ما نقل ان النبى على السلام لما ذكر هذا الكلام قال عمر لعلى بخ بخ يا على اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة الى يوم القيامة —

الحجة الحادية عشر — قوله عليه السلام (انت منى بمنزلة هارون من موسى) وهارون كان افضل من كل امة موسى فوجب ان يكون على افضل من كل امة محمد عليه السلام —

الحجة الثانية عشر — انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وروى ان عليا قال فى مواضع كثيرة انا عبد الله واخو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لايقولها احد بعدى الا كذاب انا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم انا الذى يفرق بين الحق والباطل —

وانما قلنا — ان المواخاة تدل على الافضلية لان المواخاة مظنة المساواة فى المنصب وكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر ولما كان محمد عليه السلام افضل من الكل كان القائم مقامه كذلك —

الحجة الثالثة عشر — ماروى ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال فى (١) خرقوص

---

(١) مص — فى ذى الثدية يقتله الخ —

من شر الخلق وهو ذوالثدية يقتله خير الخلق وفى رواية اخرى يقتله خير هذه الامة وكان قاتله على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنه ـ

الحجة الرابعة عشر ـ قال النبى عليه السلام لفاطمة ان الله تعالى اطلع على اهل الدنيا فختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا فاختار منهم بعلك ـ

الحجة الخامسة عشر ـ قالت عائشة رضى الله عنها كنت عند النبى صلى الله عليه وآله وسلم أذ اقبل على فقال هذا سيد العرب قالت فقلت بابى انت وامى ألست سيد العرب فقال انما انا سيد العالمين وهو سيد العرب ـ

الحجة السادسة عشر ـ روى (١) ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال ان اخى ووزيرى وخير من اتركه بعدى الذى يقضى دينى وينجز وعدى على بن ابى طالب ـ

الحجة السابعة عشر ـ روى (٢) ابن مسعود ان النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال (على خير البشر من ابى فقد كفر) ـ

الحجة الثامنة عشر ـ ان عليا لم يكفر بالله تعالى وان ابابكر كان فى زمان الجاهلية كافرا واذا ثبت هذا فنقول ان عليا كان اكثر تقوى من ابى بكر لان من كان مؤمنا ابدا لابدّ وان يكون اكثر تقوى ممن كان كافرا ثم صار مؤمنا والاتقى افضل لقوله تعالى (ان اكرمكم عندالله اتقاكم) ـ

الحجة التاسعة عشر ـ روى احمد والبيهقى فى فضائل الصحابة انه قال (من اراد ان ينظر الى آدم فى فضله والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على بن ابى طالب) ـ

ظاهر هذا الحديث يدل على ان عليا كان مساويا لهولاء الانبياء فى هذه الصفات ولاشك ان هؤلاء الانبياء كانوا افضل من ابى بكر وسائر الصحابة والمساوى للافضل افضل فوجب ان يكون على افضل منهم ـ

الحجة العشرون ـ اعلم ان الفضائل امانفسانية واما بدنية واما خارجية اما الفضائل

---

(١) ر ـ روى انس (٢) كذا ـ فى ـ ر ـ ولا وجود لهذه الحجة فى ـ ص ـ النفسانية

النفسانية فهى محصورة فى نوعين العلمية والعملية ــ
اما العلمية فقد دللنا على ان علم على كرم الله وجهه كان اكثر من علم سائر الصحابة ومما يقوى ذلك ما روى ان عليا رضى الله عنه قال علمنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الف باب من العلم فانفتح لى من كل باب الف باب ــ
واما الفضائل النفسانية العملية فاقسام ــ
منها ــ العفة والزهد وقد كان فى الصحابة جمع من الزهاد كابى ذر وسلمان وابى الدرداء وكلهم كانوا فيه تلامذة على رضى الله عنه ــ ومنها ــ الشجاعة وقد كان فى الصحابة جماعة شجعان كابى دجانه وخالد بن الوليد وكانت شجاعته اكثر نفعا من شجاعة الكل ألاترى ان النبى عليه السلام قال يوم الاحزاب (لضربة على خير من عبادة الثقلين) وقال على بن ابى طالب والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة رحمانية (١) ــ ومنها ــ السخاوة وقد كان فى الصحابة جمع من الاسخياء وقد بلغ اخلاصه فى سخاوته الى انه اعطى ثلثة اقراص فانزل الله تعالى فى حقه (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا) ومنها حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق جدا وقد بلغ فيه الى حيث ينسبه اعداؤه الى الدعابة ــ
ومنها ــ البعد عن الدنيا وظاهر انه كان رضى الله عنه مع انفتاح ابواب الدنيا عليه لم يظهر التنعم والتلذذ وكان مع غاية شجاعته اذا شرع فى صلاة التهجد وشرع فى الدعوات والتضرعات الى الله تعالى بلغ مبلغا لا يواريه احد ممن جاء بعده من الزهاد ولما ضربه ابن ملجم قال فزت ورب الكعبة ــ
واما الفضائل البدنية فمنها القوة والشدة وكان فيها عظيم الدرجة حتى قيل انه كان يقطع الهام قطع الاقلام ــ ومنها ــ النسب العالى ومعلوم ان اشرف الانساب هو الاقرب من رسول الله وهو كان اقرب الناس فى النسب الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ــ
واما العباس فانه وان كان عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ان العباس كان اخا لعبدالله والد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الاب لا من

---

(١) مص ــ آلهية ــ

الام واما ابو طالب فانه كان اخا لعبد الله والد رسول الله من الاب والام ـ وايضا فان عليا كان هاشميا من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب ابن هاشم وايضا ام علي بن ابي طالب فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كانت له ـ

واما عثمان فهو وان شاركه في كونه صهرا للرسول الا ان اشرف اولاد الرسول هو فاطمة ولذلك قال عليه السلام سيد نساء العالمين اربع وعدها منهن ولم يحصل مثل هـذا الشرف للبنتين اللتين هما زوجتا عثمان ـ ومنهـا انه لم يكن لاحد من الصحابة اولاد يشاركون اولاده في الفضيلة كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة ووالداه ثم انظر الى اولاد الحسن مثل الحسن المثنى والمثلث وعبدالله بن المثنى والنفس الزكية والى اولاد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا فان هؤلاء الاكابر يقر بفضيلتهم وعلو درجتهم كل مسلم ـ ومما يدل ـ على علو شأنهم ان افضل المشائخ واعلاهم درجة هو ابو يزيد البسطامي وكان (١) سقاء في دار جعفر الصادق واما معروف الكرخي فانه اسلم على يد علي ابن موسى الرضا (٢) وكان بواب داره وبقي على هذه الحالة الى آخر عمره ومعلوم ان امثال هذه الاولاد لم يتفق لاحد من الصحابة ولو أخذنا في الشرح والاطناب لطال الكلام فهذا مجموع دلائل من قال بتفضيل امير المؤمنين علي بن ابي طالب قال اصحابنا ـ اما التمسك في التفضيل بقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ـ

فالجواب ـ عنه لا نسلم انه مخصوص بعلي بل يروى انه دخل فيه جميع اقربائه وخدمه ثم ان التمسك به معارض بقوله للاشعريين هم مني وانا منهم ـ

واما الثاني ـ وهو التمسك بخبر الطير فالاعتراض عليه ان نقول قوله باحب خلقك يحتمل ان يكون احب خلق الله في جميع الامور ويكون احب خلق الله في شئ معين والدليل على كونه محتملا لهما انه يصح تقسيمه اليهما فيقال اما ان يكون احب خلقه اليه في كل الامور ويكون احب خلقه اليه في هـذا الامر الواحد وما به

---

(١) ر ـ سقاء (٢) مص ـ على يد موسى الرضـا ـ

الاشتراك

الاشتراك غير مانع الاختيار وغير متسلزم له فلذا هذا اللفظ لايدل على كونه احب الى الله تعالى في جميع الامور فاذاً هذا اللفظ لايدل الاعلى انه احب اليه في بعض الامور وهذا يفيد كونه اريدثواباً من غيره في بعض الامور ولايمتنع كون غيره اريدثواباً منه في امر آخر فثبت ان هذا لايوجب التفضيل وهذا جواب قوى —

اما الحجة الثالثة — وهي ان علياً كان اعلم — قلنا لم لايجوز ان يقال انه حصل له هذه العلوم الكثيرة بعد ابي بكر وذلك لانه عاش بعده زماناً طويلاً فلعله حصلها في هذه المدة فلم قلتم انه في زمان حياة ابي بكر كان اعلم منه —

واما الحجة الرابعة — وهي قوله ان جهاد علي كان اكثر — قلنا الجهاد اقسام — منها جهاد مع النفس — ومنها جهاد مع العدو بالحجة والجواب عن الشبهة — ومنها جهاد مع العدو بالسيف والسنان — اما الجهاد مع النفس فلانسلم ان علياً كان اقوى فيه من ابي بكر — واما الجهاد مع العدو بالحجة والدعوة الى الله فكان امر ابي بكر فيه اتم ويدل عليه وجهان —

الاول — انه لما اسلم ابو بكر اشتغل في تلك الايام بالدعوة الى الله تعالى فدعا الى الله عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وهؤلاء هم اكابر الصحابة وجاء بهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى اسلموا على يده وحصل بسبب ذلك الاسلام قوة عظيمة فحصلت بسبب اسلام ابي بكر هذه القوة العظيمة اما علي فحين اسلم لم يصر اسلامه سبباً لاسلام غيره ومن المعلوم ان هذه الطاعة مما لايوازيها شئ من الطاعات —

الثاني — ان ابا بكر لما اسلم كان ابداً في منازعة الكفار والمناظرة معهم وبقي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثلث عشر سنة في مكة ثم انتقل الى المدينة وبقي هناك سنة اخرى ثم نزلت آية القتال وابو بكر في تلك المدة الطويلة في مكة والمدينة كان في الذب عن دين الله ومتابعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واما علي فانه في ذلك الوقت كان صغير السن وما كان يخالط القوم ثم ان بعد نزول آية القتال اشتغل علي رضي الله عنه بقتال الكفار فثبت ان ابتداء الجهاد كان لابي بكر

وآخره لعلى رضى الله عنهما –

واما الحجة الخامسة – وهى قولهم ان ايمان على سابق على ايمان ابى بكر قلنا وقد ذكرنا ان الاخبار فيه متعارضة واخبارنا وان كانت من الآحاد فكذا اخباركم وايضا فقد بينا ان اسلام ابى بكر اثر فى تقوية الاسلام اثرا عظيما وما كان اسلام غيره كذلك –

واما الحجة السادسة – وهى التمسك بقصة خيبر فجوابها ان ذلك الكلام يفيد ان مجموع الصفات المذكورة فى مدح الثانى غير حاصلة فى مدح الاول فلما قال لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فهذا يدل على ان هذا المجموع ما كان حاصلا لابى بكر وعمر لان كونه كرارا غير فرار ما كان حاصلا فيهما وكان ذلك المجموع غير حاصل فيهما وعدم كونه كرارا غير فرار لا يوجب نقصانا فى الفضيلة ألا ترى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة عند الشيعة مع انا نقطع انه ليس للانبياء من القدرة الحسية ذرة من القدرة التى للملائكة – واما بقية الوجوه فهى اخبار ضعيفة وامثالها موجودة فى جانب ابى بكر على ما تشتمل عليه الكتب المصنفة فى هذا الجنس فهذا تمام الكلام فى هذا الباب والله اعلم –

المسئلة الاربعون

وهى خاتمة الكتاب فى ضبط المقدمات
التى يمكن الرجوع اليها فى اثبات المطالب العقلية

العلم اما تصور واما تصديق والتصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضى الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذى اقول به واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذى يدل على ما اخترته هو ان التصور الذى يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا كان الذهن غافلا عنه فيمتنع طلبه وان كان مشعورا به كان تصوره حاصرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال –

فان

فان قيل ـ لم لايجوزان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص وايضا فهذه الحجة بعينها قائمة في التصديقات فوجب ان لايكون شئ منها مكتسبا وذلك باطل قطعا ـ

والجواب عن الاول ـ ان الوجه الذى صدق حكم العقل عليه بانه مشعور به غير الوجه الذى صدق عليه حكم العقل بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين وحينئذ يرجع التقسيم في ذينك الوجهين ـ

والجواب عن الثانى ـ لا شك ان التصور من حيث انه تصور غير التصديق من من حيث انه تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائده على تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور السلب وتصور الايجاب لانه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربعة بدون التصديق فالتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شئ واحد فيستحيل ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه فظهر الفرق ـ

اما القدماء فقد احتجوا على قولهم بانا نجد من انفسنا انا نطلب تصور حقائق الاشياء كقولنا ما الملك وما الروح وذلك يدل على ان التصورات قد تكون مكتسبة ـ واعلم ان الجواب عنه مبنى على مقدمة وهي اذ لايمكننا ان نتصور شيئا الا ما ندركه باحد الحواس الخمسة او نجده من النفس كالالم واللذة والفرح والغضب او ما يركبه العقل والخيال من احدهذه الامور كشجر من ياقوت وبحر من زيبق ـ اذا عرفت هذا فنقول قول القائل ما الملك وما الروح معناه انك تشير بهذا اللفظ الى هذه الصورة الحاضرة في الذهن فكان هذا الاستفهام في تعيين المراد بهذا اللفظ واما التصديقات فلاشك انها قسمان بعضها بديهية وبعضها كسبية ولا شك ان المكتسب انما يكتسب من تركيب البديهيات ولا شك ان اجلى البديهيات هو ان النفى والاثبات لايجتمعان ولايرتفعان ـ

وان قيل ـ اما ان النفى والاثبات لايجتمعان فهو ظاهر واما انهما لايرتفعان فليس في غاية الظهور فلم لايجوز ان يكون بينهما واسطة ـ

قلنا ـ العقل ما استحضر ما هية النفي والاثبات الا وجزم بانه لاواسطة بينهما فالمراد من الاثبات كل ماله تحقق وتعين وتميز في نفسه وبالنفي مالاتحقق له ولاتعين له ولاتخصص له البتة في نفسه اذا عرفت هـذا فنقول تلك الواسطة ان كان لها تعين وتخصص بوجه ما كان داخلا في الاثبات وان لم يكن لها تحقق وتخصص اصلا كان داخلا في طريق النفي فثبت انه لاواسطة بينهما ـ فاذا عرفت هذا فنقول انه يتفرع على قولنا النفي والاثبات لايجتمعان مقدمات ـ

احداها قولنا ـ الكل اعظم من الجزء والا لكان وجود الجزء الاخير معتبرا من حيث انه احد اجزاء الكل وغير معتبر من حيث انه يكفي في تحقق ذلك الكل حصول الجزء الاخير فيلزم ان يكون هذا الجزء معتبرا وغير معتبر وهو محال لانه يقتضي الجمع بين النفي والاثبات ـ

المقدمة الثانية ـ ان الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية وذلك لان تلك الاشياء لما كانت حقائقها مساوية لحقيقة ذلك الشئ كانت حقيقتها واحدة فلو لم تكن متساوية لما كانت حقيقتها واحدة فيلزم ان تكون حقيقتها واحدة وان لا تكون حقيقتها واحدة فيجتمع النفي والاثبات وهاتان المقدمتان يخرج عليهما اكثر العلوم الباحثة عن لواحق الكم المتصل ولواحق الكم المنفصل وكثيرا من المباحث الطبعية المتعلقة بالزمان والجسم وذلك ايضا في الحقيقة بحث عن الكم المنفصل ـ

المقدمة الثالثة ـ ان حكم الشئ حكم مثله وذلك لانه اذا دلت الدلالة على ان التعين الذي به الامتياز غير داخل في المناط فحينئذلم يبق الا الماهية فلو صارت تلك الماهية محكوما عليها بحكم في موضع ويسلب منها ذلك الحكم في موضع آخر لزم اجتماع النفي والاثبات وهذه مقدمة يتفرع عليها كثير من المباحث الكلامية والفلسفية

المقدمة الرابعة ـ ان صور الاشكال القياسية متفرعة على مقدمة النفي والاثبات اما الشكل الاول فلان الاكبر لما ثبت لكل ماثبت له الاوسط والاوسط ثابت للاصغر لزم ثبوت الاكبر للاصغر اذ لولم يثبت مع انا حكمنا بان الاكبر ثبت لكل ماثبت له الاوسط لزم اجتماع النفي والاثبات ـ اما الشكل الثاني فلان المحمول

ثابت

ثابت لاحد الطرفين ومسلوب عن الطرف الآخر فيلزم تباين الطرفين والا فقد احتمع النفى والاثبات —

اما الشكل الثالث — فهو ان الاصغر والاكبر لما التقيا فى الاوسط فلو حكمنا بالتباين لزم حصول الالتقاء ولاحصوله فيحتمع النفى والاثبات واما الشرطى المتصل فهو ان وجود الملزوم يوجب وجود اللازم وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم والا فلا لزوم واما المنفصلة الحقيقية فيلزم من وجود اى طرفيها عدم الآخر ومن عدم اى طرفيها وجود الآخر تحقيقا لما ذكرنا من امتناع احتماع النقيضين وارتفاعهما واذا عرفت هذه المقدمات (١) ظهر لك ان بها يتبين جميع العلوم —

المقدمة الخامسة — ان المفهوم من الالف مغاير للمفهوم من الباء فهما شيئان وتقريره يرجع الى تقرير تلك المقدمة فانه لما صح تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فلو كان (٢) واحد الكان قد صدق عليه انه معلوم وغير معلوم فيحتمع النفى والاثبات وبهذه المقدمة تبين كثير من المباحث الكلامية والفلسفية —

المقدمة السادسة — قولنا رأينا الذات تحركت بعدان كانت ساكنة فلابد وان تكون الحركة والسكون زائدين على الذات وهذه ايضا ترجع الى ما ذكرناه لان الذات باقية فى الحالتين وكل واحد من هاتين الحالتين غير باقية فى الحالتين فلو كانت الذات هى نفس هاتين الحالتين لزم احتماع النفى والاثبات فهذه هى المقدمة الجيدة القوية —

واعلم — ان ههنا مقدمتين يفرع المتكلمون والفلاسفة اكثر كلامهم (٣) عليهما المقدمة الاولى — مقدمة الكمال والنقصان كقولهم هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها لله تعالى وهذه الصفة من صفات النقصان فيجب نفيها عن الله تعالى واكثر مذاهب المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة ثم تتشعب من هذه المقدمة مقدمة اخرى وهى مقدمة الحسن والقبح مثل ان يقال هذا الفعل حسن فيجب فعله وهذا قبيح فيجب تركه وهذه المقدمة كانها احد انواع المقدمة الاولى لان الكمال والنقصان جنس تحته ثلثة انواع الكمال والنقصان فى الذات وفى الصفات

---

(١) ر — التركيبات (٢) ر — فلو كانا (٣) ر — مباحثهم —

وفى الافعال والقبح والحسن عبارة عن الكمال والنقصان فى الافعال —
اذا عرفت هذا فنقول — ان اكثر مباحث فرق المتكلمين متفرعة على هذه المقدمة
اما لكمال والنقصان فى الذات فلنذكر فيه مثالين —

الاول — ما يتعلق بالتنزيه والتشبيه فصاحب التنزيه يقول لو كان جسما وجوهرا
او فى مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات وهى ناقصة ومشابهة الناقص نقصان فيلزم
تنزيه الله تعالى عنه والمجسم يقول لولم يكن متحيزا ولا مشارا اليه بحسب الحس
ولا فى المكان لكان مشابها للعدم وهذا غاية النقصان تعالى الله عنه —

والثانى — ما يتعلق بالرؤية فنقول الشئ الذى لايرى يكون معدوما وتعالى الله
عنه والمعتزلى يقول الشئ الذى يرى يكون فى مقابلة الرائى تعالى الله عنه واما الكمال
والنقصان فى الصفات فقالت المعتزلة لوكان كلامه قديما ازليا ابديا لكان قدامر
مع انه لامامور فهو نقصان وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لوصار موصوفا بصفة
بعد ان لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من النقصان الى الكمال وتعالى الله عنه
واما الكمال والنقصان فى الافعال فقالت المعتزلة لوكانت افعال العباد بخلق الله تعالى
وارادته لكان فاعلا للقبائح مريدا لها وتعالى الله عنه وقال اهل السنة لوحدث فى
ملكه مالا يكون فى قدرته وارادته لكان هذا قدحا فى كمال الهيته وتعالى الله عنه
واما جميع مسائل الاعراض والاوامر والتكاليف على قول المعتزلة فمتفرع على
مقدمة الحسن والقبح —

واما المقدمة الثانية — فهى مقدمة الوجوب والامكان وهذه المقدمة فى غاية
الشرف والعلو وهى غاية عقول العقلاء قالوا الموجود اما واجب او ممكن والممكن
لابد له من موجب وذلك الموجب لابد وان يكون واجبا فى ذاته وفى صفاته اذلو
كان ممكنا لافتقر الى مؤثر آخر — اما المقدمه الاولى وهى انه واجب لذاته فهذا له
لوازم —

الاول — ان يكون منزها فى حقيقته عن الكثرة ثم يلزم من فردانيته فى ذاته
امران —

احدهما

احدهما ـ ان لايكون متحيرا لان كل متحير مقسم والمقسم لايكون فردا واذا لم يكن متحيزا لم يكن فى جهة ـ

وثانيهما ـ ان لايكون واجب الوجود اكثر من واحد اذلو كان اكثر من واحد لاشتركا فى الوجوب وتباينا فى التعين وما به المشاركة غير ما به المغايرة فيلزم كون كل واحد منهما فى نفسه مركبا وقد فرضناه فردا هذا خلف ـ

الثانى ـ كون واجب الوجود لذاته لايكون حالا ولا محلا والا لعاد الافتقار

المقدمة الثانية ـ وجوبه فى جميع صفاته السلبية والثبوتية قالوا والدليل على ان الامر كذلك ان ذاته ان كفت فى تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات وان لم تكف افتقرت ذاته فى تلك الصفة الى امر آخر ولا بد بالآخرة من الانتهاء الى واجب لذاته فيعود ما ذكرنا من انه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة ثم ان الفلسفى يقول ما لاجله كان مؤثرا فى غيره اما ان يكون هو ذاته اولوازم ذاته فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثريته ودوام اثره والمتكلم يقول لما وجب فى الفعل ان يكون مسبوقا بالعدم لزم ان يقال انه اوجد بعد ان لم يكن موجودا فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الاثر والمتكلم يستدل بحال الاثر على المؤثر والمعركة الكبرى والطامة العظمى فى هذا الموضع هى مقدمة الوجوب والامكان فى الذات والصفات وبالله التوفيق ـ

وهذا آخر الكلام فى هذا الكتاب ولنختم هذا الكتاب بالدعاء المأثور عن اكابر اهل البيت عليهم السلام وهو (يامن اظهر الجميل وستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريمة ولم يهتك الستر ياعظيم العفو ياحسن التجاوز ياباسط اليدين بالرحمة ياواسع المغفرة يامفرج الكربة يامقيل العثرات ياكريم الصفح ياعظيم المن يامبتديا بالنعم قبل استحقاقها ياربا ه ياسيداه ياغاية رغبتاه يا الله يا الله يا الله اسئلك ان تصلى على محمد وعلى آل محمد وان لا تشوه خلقى بالنار وان تعطينى خير الدنيا والآخرة وان تفعل بى ما انت اهله ولا تفعل بى ما انا اهله برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم تسليما ـ

فى آخر عكس النسخة المصرية

وافق الفراغ منه فى يوم الخميس الثالث عشر شهر رجب سنة

سبع وثلاثين وستمائة آخر تبييضها كاتبه

عبد الغفار بن خلف بن محمود

فى آخر النسخة الرامفورية

قد تمت النسخة المسماة بالاربعين بعون الصانع لمحدثات العالمين من السماوات والارضين العالم بجميع المعلومين المريد لجميع المكونين المرسل لسائر الانبياء والمرسلين ومحمد افضل النبيين صلى الله عليه وعلى آله الطيبين وعترته المعصومين الغر المحجلين اجمعين۔

من مصنفات افضل المحققين قدوة المدققين اكمل المتقدمين عمدة المتأخرين الامام حجة الاسلام فخر الملة والدين ۔ بخط العبد الفقير الى مولاه الغنى به عمن سواه محمد حسين بن السيد عارف بن السيد على الاكبر بن السيد احمد الحسينى الرضوى اللهم اعط القدرة على جميع ما فيها ۔ يوم الاربعاء حادى عشر شهر رمضان سنة الف وسبع وثمانين من هجرة افضل النبيين فى بلدة الله آباد فى مسجد اولاد المرتضى السيد شاه محمد دلربا ۔ اللهم اغفر ذنوبه واستر عيوبه ۔

تمت المقابلة مع الاصل بقدر الامكان

تم الكتاب بعون الملك الوهاب

الصفحة	المضامين

المسئلة

المضامين	صفحه
المسئلة الحادية والثلثون ـ فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم	٣٠٢
المسئلة الثانية والثلثون ـ فى عصمة الانبياء عليهم السلام	٣٢٩
المسئلة الثالثة والثلثون ـ فى ان الملائكة افضل ام الانبياء	٣٦٨
المسئلة الرابعة والثلثون ـ فى كرامات الاولياء	٣٨٤
المسئلة الخامسة والثلثون ـ فى احكام الثواب والعقاب	٣٨٨
الفصل الاول ـ فى حكم الثواب والعقاب	«
الفصل الثانى ـ فى ان المكلف العاصى كافر ام لا	٣٨٩
الفصل الثالث ـ فى حكاية ادلة المعتزلة على القطع بالوعيد	٣٩٣
المسئلة السادسة والثلثون ـ فى ان وعيد الفساق منقطع	٤١٣
المسئلة السابعة والثلثون ـ فى شفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم	٤١٩
المسئلة الثامنة والثلثون ـ فى ان التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين ام لا	٤٢٣
المسئلة التاسعة والثلثون ـ فى الامامة	٤٢٦
الفصل الاول ـ فى وجوب الامامة	«
الفصل الثانى ـ فى انه لا يجب ان يكون الامام معصوما	٤٣٣
الفصل الثالث ـ فى ما يصير به الامام اماما	٤٣٧
الفصل الرابع ـ فى اقامة الدلالة على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابوبكر رضى الله عنه	٤٣٩
الفصل الخامس ـ فى ان افضل الناس بعد رسول الله من هو	٤٦٤
المسئلة الاربعون ـ فى ضبط المقدمات التى يمكن الرجوع اليها فى اثبات المطالب العقلية	٤٧٨

تم الفهرس بعونه تعالى وحسن توفيقه

ترجمة المصنف

هو الامام الكبير العلامة الحبر الاصولى المتكلم المناظر المفسر فخر الدين الرازى ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشى التيمي البكرى اصله من طبرستان ولد فى الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة اربع واربعين وقيل ثلاث واربعين وخمس مائة بالرى وابوه كان خطيبا هناك ـ

كان شافعى المذهب فاق اهل زمانه فى العلوم العقلية والنقلية وخصوصا فى الاصلين والمعقولات وعلم الاوائل ـ

مدحه الامام سراج الدين يوسف بن ابى بكر بن محمد السكاكى الخوارزمى بقوله ـ

اعلمن علما يقينا ان رب العالمين ... لو قضى فى عالميهم خدمة للاعلمينا

اخدم الرازي فخر اخدمة العبد بن سينا

كان مبدؤ اشتغاله فى العلوم على والده الى ان مات ثم قصد الكمال السمنانى واشتغل عليه مدة ثم عاد الى الرى واشتغل على المجد الجيلى صاحب محمد بن يحيى الفقيه احد تلامذة الامام حجة الاسلام ابى حامد الغزالى ـ

ولما طلب المجد الى مراغة ليدرس بها صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة ـ وله التصانيف المفيدة فى الفنون العديدة ـ

وانتشرت تصانيفه فى البلاد ورزق فيها سعادة عظيمة بين العباد وهو اول من اخترع هذا الترتيب فى كتبه مما لم يسبق اليه احد ـ وله فى الوعظ اليد البيضاء وكان يعظ باللسانين العربى والعجمى وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء وكان يحضر مجالسه بمدينة هراة ارباب المذاهب والمقالات ويسألونه وهو يجيب كل سائل باحسن الاجوبة على اختلاف اصنافهم ومذاهبهم ـ

وكان يجيء الى مجلسه الاكابر والامراء والملوك ـ وكان صاحب وقار وحشمة ومماليك وثروة وبزة حسنة وهيئة جميلة اذا ركب مشى معه نحو ثلاث مائة مشتغل على اختلاف مطالبهم فى التفسير والفقه والكلام والاصول والطب وغير ذلك ـ

ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم الى مذهب اهل السنة وكان يلقب بهراة شيخ الاسلام ـ

ولازم الاسفار وعامل شهاب الدين الغورى صاحب غزنة فى جملة من المال ثم مضى اليه لاستيفائه منه فبالغ فى اكرامه والانعام عليه وحصل له من جهته مال طائل وعاد الى خراسان واتصل بالسلطان محمد المعروف بخوارزم شاه فحظى عنده ونال اسنى المراتب ـ

ولما قدم الى هراة نال من الدولة اكراما عظيما فاشتد ذلك على الكرامية فاجتمع يوما مع القاضى مجد الدين بن القدوة فتناظرا ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة ونال منه واهانه فعظم ذلك الكرامية وثاروا من كل ناحية فقامت بينهم فتنة فامر السلطان الجند بتسكينها ـ

وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمس مائة ولم يزل بينه وبين الكرامية السيف الاحمر فينال منهم وينالون منه سبا وتكفيرا حتى قيل انهم سموه فمات من ذلك فى السنة المذكورة ـ

ومناقبه اكثر من ان تحصر وتعد وفضائله لا تحصى ولا تعد ـ

وكان له مع ما جمع من العلوم شيءٌ من الكلام المنظوم ومن ذلك قوله ـ

نهاية اقدام العقول عقال ـ واكثر سعى العالمين ضلال

فارواحنا فى وحشة من جسومنا ـ وحاصل دنيانا اذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ـ سوى ان جمعنا فيه قيل وقال

وكم

وكم من جبال قد علت شرفاتها ـ رجال فزالوا والجبال جبال
وكم قد رأينا من رجال ودولة ـ فبادوا جميعا مسرعين وزالوا

وقال أبو عبدالله الحسين الواسطي سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر عقيب كلام عاتب فيه اهل البلد ـ

المرء ما دام حيا يستهان به ـ ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

وذكر فخر الدين في كتابه الموسوم (بتحصيل الحق) انه اشتغل في علم الاصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على ابي القاسم سليمان بن ناصر الانصاري وهو على امام الحرمين ابي المعالي وهو على الاستاد ابي اسحاق الاسفرائني وهو على الشيخ ابي الحسن الباهلي وهو على شيخ السنة ابي الحسن على بن ابي اسمعيل الاشعري الناصر لمذهب اهل السنة والجماعة ـ

واما اشتغاله في فروع المذهب فانه اشتغل على والده المذكور ووالده على ابي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي وهو على القاضي حسين المروزي وهو على القفال المروزي وهو على ابي زيد المروزي وهو على ابي اسحاق المروزي وهو على ابي العباس بن سريج وهو على ابي القاسم الانماطي وهو على ابي ابراهيم المزني وهو على الامام الشافعي المطلبي ـ

وفات بهراة يوم الاثنين يوم عيد الفطر في سنة ست وست مأته ـ

لخصنا هذه الترجمة عن كتب مرآة الجنان لليافعي والطبقات الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب السبكي ووفيات الاعيان للقاضي ابن خلكان ـ



خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل اوثق العرى التمسك بالاصول الدينية والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير البرية وعلى آله الغر الميامين واصحابه الباذلين نفوسهم فى نصرة الدين — وبعد فقد تم بحمد الله طبع كتاب الاربعين فى اصول الدين للامام العلامة ابى عبدالله محمد بن عمر فخر الدين الرازى رحمه الله تعالى فى علم الكلام وقد اسهب فيه غاية الاسهاب واتى فى مباحثه بالعجب العجاب واكثر فيه من الايرادات واجاب عنها باحسن الجوابات وحكى فيه كثيرا من النحل والمذاهب وانتقد الزيف منها وحمد الصائب ولا غرو فان لمؤلفه القدح المعلى فى العلوم النقلية والعقلية كيف لا وهو العلم الشهير بكثرة المؤلفات الفروعية والاصولية وقد جمع مجلس دائرة المعارف العثمانية لطبعه اصلين هندى رامپورى —

وقد اشرنا اليه بها مش الكتاب بر مز (ر) ومصرى — وقد اشرنا اليه كذلك برمز — مص —

وكلا الاصلين صالح لان يطبع منه الكتاب الا ان الاصل المصرى الغالب عليه صحة الالفاظ مع بعض سقط فى الجمل والاصل الهندى بالعكس —

وقد اعتنى بتصحيحه والمطرفيه من رفقاء الدائرة — الحقير والجناب الحاج مولانا السيد عبدالله بن احمد العلوى ومولانا الشيخ محمد عادل القدوسى — والكراسة الاخيرة ترسل الى مولانا العلامة الهمام السيد مناظر احسن الكيلانى استاذ الفقه بالجامعة العثمانية وعضو مجلس دائرة المعارف فكان يراه رؤية متأمل محقق ويتصفحه تصفح منقد مدقق فجاء بحمد الله على وفق القصد والمراد —

وقد علقنا بها مشه بعض تعليقات استصوبناها والحمد لله كما هو اهله —

السيد زين العابدين الموسوى

صدر السعة الادبية

اصلاح خطا

ارجو حضرات القراء تصحيح الاغلاط الآتية في مواقعها

قبل مطالعة الكتاب

صحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٦	٣	فيلرم	فيلزمه
٨	٢٢	بالأتفاق	بالاتفاق
١٩	٢	وما	واما
٣٠	٢٣	المؤتر	المؤثر
٣٣	٢٢	لوجوب	الوجوب
٣٤	١٠	لماهية	الماهية
٤٦	٢٠	يقطع	لا يقطع
٤٨	٢٢	المؤثرالمؤثر	المؤثر
٥١	٤	النقص	المقص
٥٢	٩	لماهيته	الماهية
٦١	١٦	ولولا	فلولا
٧٠	٢٣	ويكون	ولكون
٧٣	٢	يسو	يسوا
«	٢-٥	وجب	مص ـ وجب
«	٢٣	اسواد	سوادا
٨٣	١٣	قلنأحد	فلنأحد
٨٦	٧	مخصص	مخصص
٨٩	٣	الوجود	الوجود
٩٢	٩	الاحتاج	لاحتاج

صحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٩٦	١٩	وهى	هى
١٠٠	٨	الان	الاان
»	١٩	هذا	هذه
١٠١	٢٠	وجودات	وجود
١١٣	٣	احيار	الاحيار
١١٦	٨	عليهم	عليه
١١٨	٧	وبالله التوفيق اولى	اولى
»	٨	. . . .	وبالله التوفيق
١٢٣	٢١	والفصل	افعل
١٢٧	٢	اواذا	واذا
١٣٢	١١	استلزام	استلزام
١٦٢	١٣	يعلل	يعلل
١٨٥	٩	معتزلة	المعتزلة
١٩١	٣	التجسم	التجسيم
١٩٢	١٠	مخصوصيه	مخصوصة
١٩٥	١٢	الذى	التى
١٩٦	١١	أن	لأن
١٩٩	١٥	ل	أن
٢٢١	١١	ف ب	ف س

صحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٠٦	٢٤	الاعمي	الاعمى
٢٣٠	١٨	الاحتار	الاختيار
٢٣٣	٥	مهما	منها
٢٣٦	٢١	على هذا	وعلى هذا
٢٤٢	٥	تايثر	تأثير
٢٤٥	٤	القسبه	السعه
٢٤٦	«	مقصى	مقتضى
٢٥٦	١	واحدات	وحدات
٢٦٨	٢٠	العرض	الفرض
«	٢١	بصمه	بصفيه
٢٦٩	١٥	المعلوم	العلوم
٢٩٧	٢٤	فى امر	من امر
٣٠٨	٣	العالم	العالم منه وبحى
«	٥	منه وبحى فكيدا	فكذا
٣١٤	٦	فى	وفى
٣١٦	١٩	ان	من ان
٣١٧	١٥	المحرات	المعجزات
٣١٩	١٨	اقتم	اقتم
٣٢٥	١٩	احدى	احد

صحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٢٦	١٠	العد	العمد
»	١٣	بمعه	يمعه
٣٣٧	٢٥	ابتداء وحلقه	ابتداء حلقه
٣٣٨	١٤	القصته	القصة
»	٢٣	المهى	المهى
٣٣٩	١٣	ابياء	انبياء
»	١٤	السوة	السوة
»	١٢	ايصا	ايضا
٣٤٠	١٥	اما	اما
٣٤٠	٢٣	ان اسك	والمعنى ان اسك
٣٤١	١٦	عيله	عليه
»	٢٢	ايصا	ايضا
٣٤٣	٥	الشمش	الشمس
٣٤٤	١٦	الشهة	الشبهة
»	٢٤	اما	اما
٣٥٠	١٨	رسول	رسولا
٣٨٧	١٨	هده	هذا
٣٩٠	١٥	اندرتكم	فاندرتكم
٤٠٤	١٤	ويصا	وايضا

تمت

٥ . بيان اغلاط الطبع الواقعة في كتاب الاربعين للفخر الرازي

صحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٤٠٤	١٢	لله	الله
٤١٠	١٦	دن	دون
٤٢٥	٢٢	التابية	التامة
٤٣٣	٢٠	اقوال	اقول
٤٤١	١٢	الى	الا
٤٤٣	٥	يكون	ان يكون
٤٤٤	١	تكون	تكون الشيعة
٤٤٥	٢٤	نأمر	يأمروا
٤٤٧	٤	الاماة	الامامة
٤٧٣	١٢	على	عليه
٤٧٦	١٨	محصوص	مخصوص
»	١٩	للاشعري	للاشعريين
٤٨٥	٩	٢٠٠	١٠٠
٤٨٧	١٥	الملثوون	التالون

— تم بيان الاغلاط الواقعة في كتاب الاربعين

بعونه تعالى وحسن توفيقه